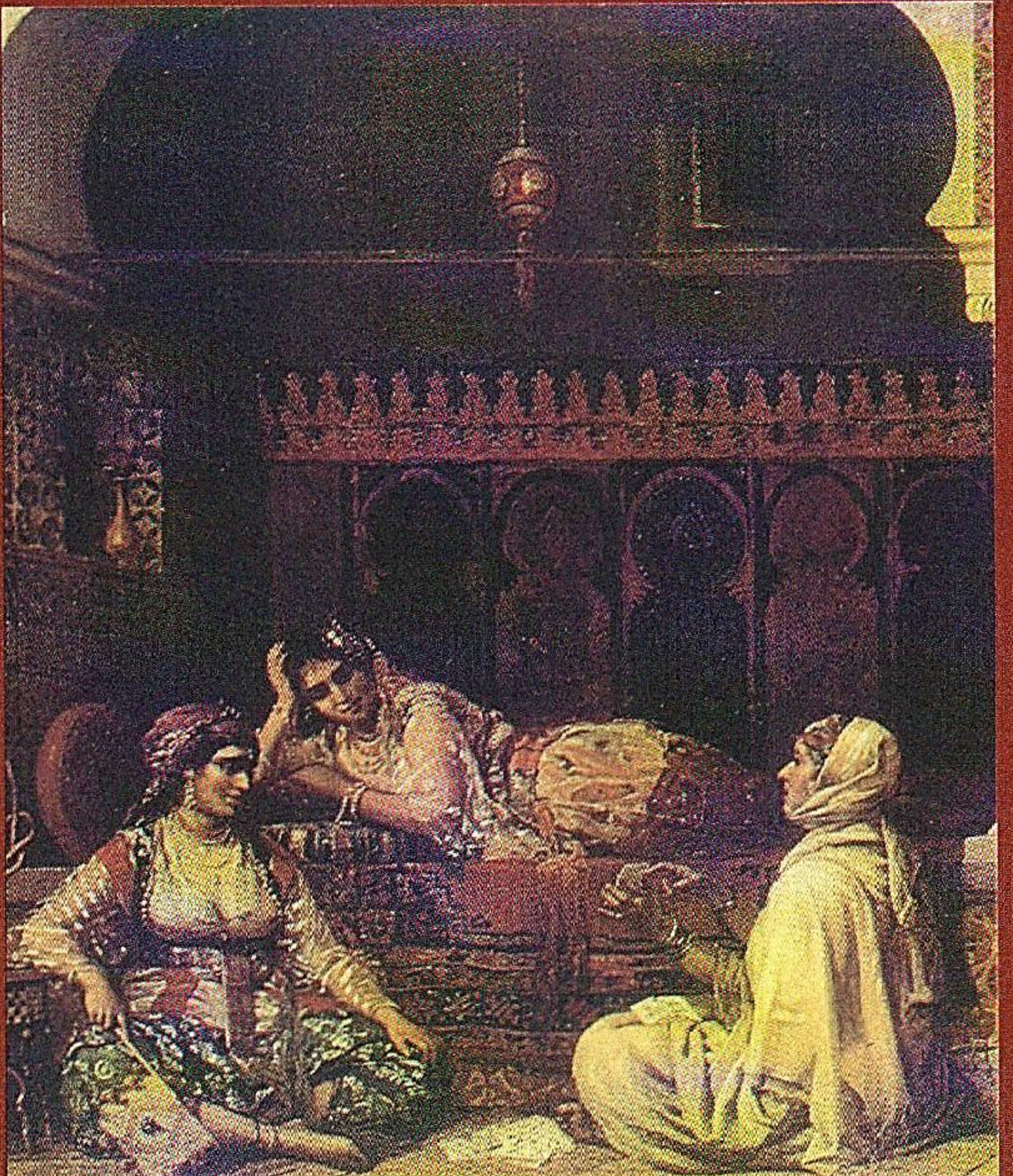
فاطمة المرنيسي

ما وراء الحجاب
الجنس كهندسة اجتماعية



ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل

نشر الفنك

المركز الثقافي العربي

الطبعة الرابعة

2005

المركز الثقافي العربي

42 ـ الشارع الملكي (الأحباس)

الدار البيضاء ـ المغرب

هاتف: 2303339 ـ فاكس: 2305726

Email: markaz@wanadoo.net.ma

نشر الفنك

195 ـ شارع الحسن الثاني

الدار البيضاء ـ المغرب

رقم الإيداع القانوني: 319/ 1988

محتويات الكتاب

المقدّمة

هذا الكتاب ترجمة للأصل الإنجليزي Beyond the Weil، وهو مختصر لأُطروحة تقدَّمت بها لنيل دبلوم P.H.D في علم الاجتماع العائلي سنة 1973. وقد تُرجم الكتاب إلى عدَّة لغات هي: الألمانية والهولندية والفرنسية والأورديّة (لغة الباكستان). والواقع أنني تردَّدت في ترجمته إلى العربية نظراً لأنني كنت أعتقد بأن محتواه لا يضيف الكثير إلى ما يعرفه القارئ العربي، ولكن نظرة على ما يتداول من كُتب في السوق بخصوص هذا الموضوع الذي أتناوله وهو ديناميكية العلاقة بين الجنسين في المجتمع الإسلامي، جعلتني أدرك أن القراءة التي أقدِّمها تدخل في إطار خطاب علمي بدأت بوادره تفرض نفسها على كتابتنا في مجالات متعدِّدة، ويلقى إقبالاً من طرف القارئ العربي المتعطش إلى تجديد أدواته المعرفية. ولذلك قررت تقديمه إلى هذا القارئ رغم إدراكي بأن الكثير من المعطيات التي يقدِّمها القسم الثاني من الكتاب، والمتعلقة بالواقع الملموس خلال السبعينات في المغرب غدت متجاوزة في المدن الكبرى، نظراً للسرعة الفائقة التي يتسم بها التطوُّر الاجتماعي في المغرب.

إلاّ أن هذه الملاحظة لا تفقد المعطيات أهميتها المنهجية،

الملموس خلال السبعينات في المغرب غدت متجاوزة في المدن الكبرى، نظراً للسرعة الفائقة التي يتسم بها التطوُّر الاجتماعي في المغرب.

إلاّ أن هذه الملاحظة لا تفقد المعطيات أهميتها المنهجية، حيث إنها توفر للباحث الكثير من المعلومات، عن لحظة انتقالية عاشتها العائلة المغربية في تحوُّلها من عائلة ممتدَّة إلى أسرة نووية، وبذلك تمكّنه من أداة للمقارنة والتحليل. زد على هذا أن القسم الأوَّل من الكتاب أي النظري لا زال يحتفظ بمصداقيته، حيث إنه يوفر أداة لتحليل الواقع وقياسه، وهي النمط المثالي بالمفهوم الڤيبيري (نسبة لماكس ڤيبير) للعائلة المسلمة كهندسة اجتماعية.

إن الإسلام يشمل جوانب كثيرة... إنه دين ومجموعة من الطقوس وتاريخ وذاكرة... وكذلك قانون وممارسات يومية وقواعد للعلاقات العامة والخاصة ومصدر لفرز الأنماط وبنينة المتخيل. إن هدف الكتاب هو تقديم قراءة سوسيولوجية للتغيُّرات التي تعيشها العائلة في المغرب، وبالتالي فإن اعتماد التراث التاريخي والفكري الإسلامي ليس مجرَّد دعوة إلى الماضي، لأن الاهتمام بالماضي نابع من الرغبة في فهم الحاضر وإضاءته. ولذلك فإن قراءة الماضي لا تكتسب أهميتها إلاّ من كونها أداة لفرز أشكال التصوّرات عن العائلة والعلاقة بين الجنسين. إنها لا تطمح إلى منافسة كتابات الفقهاء والمؤرّخين بقدر ما تهدف إلى تعامل منهجي محدَّد مع التراث.

لقد طرحت ترجمة الكتاب مشاكل عدَّة، حيث إنه عرف ترجمتين لم تريا النور ولم تأخذا طريقهما إلى النشر، إحداهما قامت بها مؤسسة لبنانية للنشر وكانت رديئة جدّاً. إن مشاكل الترجمة إلى اللغة العربية معروفة، كما أن ممارسات بعض دور النشر العربية التي

تستغل تعطش القارئ إلى المعرفة وتقدّم له ترجمات متسرِّعة شيء معروف كذلك، وأغتنم هذه الفرصة لكي أشكر السيد «عبد اللطيف بالمهيدي» الذي قام بمحاولة خلال سنة 1984 لترجمة هذا الكتاب انطلاقاً من إعجابه به، لكن محاولته لم تعرف طريقها إلى النشر.

وقد تبنَّت الأستاذة «أزرويل فاطمة الزهراء» من كلية الآداب بالدار البيضاء هذه المبادرة الثالثة التي ستشق طريقها إلى القارئ.

إنني جدّ راضية عن هذه الترجمة، ويسرّني تقديم نتيجة هذا المجهود إلى القارئ، لأن هذه الترجمة لا تتوفر فيها المصداقية التقنية فحسب، ولكن تتوفر فيها أيضاً جمالية الشكل والصياغة.

ولم يكن بإمكاني تقديم هذه الترجمة الجيدة إلاّ لأن بنية النشر تعرف تغيّراً عميقاً في المغرب، ولأن الناشرين المغاربة يحترمون القارئ ويساهمون مادياً ومعنوياً في تقديم نص تتوفر فيه المصداقية العلمية والجودة.(*)

فاطمة المرنيسي

الرباط 9 مارس 1987

(*) صدرت ترجمة لهذا الكتاب بعنوان «ما وراء الحجاب» وهي كترجمات عديدة لكتبي، دون إذن مني، أقل ما يُقال فيها إنها سيئة، ولا تحترم لا القارئ ولا المؤلّف، فهي ليس فقط لا تقيم اعتباراً لحقوق المؤلّف، بل أيضاً لا تقيم اعتباراً لحقوق القارئ في الوصول إلى فهم ما أردت قوله.

الفصل الأول

التصوُّر الإسلامي لحياة جنسية فعّالة(*) لدى المرأة

وظيفة الغرائز:

يختلف التصوُّر المسيحي الذي يعاني الفرد جرّائه تمزقاً مأساوياً بين النقيضين: الخير والشر ـ الجسد والروح ـ الغريزة والعقل، اختلافاً بيناً جداً عن التصوّر الإسلامي. فنظرية الإسلام حول الغرائز أكثر تطوّراً وتقترب إلى حدٍّ بعيد من المفهوم الفرويدي للّيبيدو: فالغرائز الخامّ تشكّل طاقة وهذه الطاقة خالصة بما أن فكرة الخير والشر لا تترتب عنها مطلقاً، ولا تطرح قضية الخير والشرّ إلاّ إذا أخذ المصير الاجتماعي للأفراد بعين الاعتبار. فالفرد لا يحيا إلاّ داخل نظام اجتماعي، وكل نظام اجتماعي يفترض مجموعة من القوانين التي تحدّد ما إذا كان استعمال الغرائز قد أخذ وجهته الحسنة أم القبيحة، وبالتالي فإن طريقة استعمال الغرائز هي التي تفيد النظام الاجتماعي أو تضرّ به وليس الغرائز في حدّ ذاتها. ويترتب عن ذلك أن الفرد في النظام الإسلامي غير مجبر على التخلص من غرائزه أو

(*) يقابل التعبير: «حياة جنسية فعّالة» بالفرنسية Séxualité Active.

التحكم فيها مبدئياً، بل إن المطلوب منه هو ممارستها تبعاً لما تفرضه الشريعة فحسب:

«. . وليس مراده (النبي ﷺ) فيما ينهى عنه أو يذمّه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية. إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة»[1].

وهكذا فإن غريزة الاعتداء والشهوة الجنسية تساهمان بطريقة إيجابية في النظام الإسلامي إذا **ما وجهتا الوجهة** السليمة، في حين أن بإمكانِهِمَا تهديم هذا النظام إذا ما كبتتا أو استعملتا الاستعمال السيئ:

«. . . فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوّة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة اللّه، وإنما يذمّ الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في اللّه وللّه كان ممدوحاً»[2].

«. . وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد به إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية. . .»[3].

يقدم الإمام الغزالي (1050م ـ 1111م) في كتابه «إحياء علوم

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، الباب الثالث من الكتاب الأوّل، الفصل الثامن والعشرون: في انقلاب الخلافة إلى الملك، دار الفكر، ص 253.

(2) المرجع نفسه، ص 253.

(3) المرجع نفسه، ص 253.

الدين»[4]، وصفاً مفصلاً للطريقة التي أدمج بها الإسلام الغريزة الجنسية في النظام الإسلامي لتسخيرها في خدمة اللّه. وهو يلح في البداية على التناقض الكبير بين الشهوة الجنسية والنظام الاجتماعي:

«فإن الشهوة إذا غلبت ولم تقاومها قوَّة التقوى، جرّت إلى اقتحام الفواحش»[5].

ولكن هذه الشهوة إذا ما سخُرت حسب ما تمليه الإرادة الإلهية تخدم اللّه والفرد في الدنيا والآخرة: إنها تسمو بالوجود على الأرض وفي السماء. ويتمثّل جانب من مشيئة اللّه في تأمين استمرار الجنس البشري، حيث تسخَّر الشهوات الجنسية لهذا الغرض:

«إنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة كالموكِّل فالفحل في إخراج البذر وبالأُنثى في التمكين من الحرث تلطفاً بهما في السياق إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع، كالتلطف بالطير في بث الحب الذي يشتهيه ليساق إلى الشبكة»[6].

لقد خلق اللّه الذكر والأُنثى، وجعل لكل منهما هيئة تشريحية نوعية تمكّن من تكاملهما في تحقيق مشيئته:

«واللّه تعالى خلق الزوجين وخلق الذكر والأُنثيين[*] وخلق النطفة في الفقار وهيأ لها في الأنثيين عروقاً ومجاري وخلق الرحم قراراً ومستودعاً للنطفة وسلّط متقاضي الشهوة على كل واحد من الذكر والأُنثى. فهذه الأفعال والآلات تشهد بلسان ذلق في الإعراب

---

(4) أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.

(5) المرجع نفسه، ص 25.

(6) المرجع نفسه، ص 24.

(*) بمعنى الكليتين، إذ كان يعتقد خلال تلك الفترة بأنهما الغدّتان اللتان تنتجان الحيوانات المنوية.

عن مراد خالقها وتنادي أرباب الألباب بتعريف ما أعدت له. هذا إن لم يصرّح به الخالق تعالى على لسان رسوله ﷺ بالمراد حيث قال: «تناكحوا تناسلوا». فكيف وقد صرح بالأمر وباح بالسر؟ فكل ممتنع عن النكاح معرض عن الحركة مضيع للبذور ومعطل لما خلق اللّه من الآلات المعدّة وجان على مقصود الفطرة»[7].

وحين تخدم الشهوة مشيئة اللّه في الأرض، فإنها بذلك تخدم مشيئته في السماء:

«.. ولعمري في الشهوة حكمة أخرى سوى **الإرهاق إلى** الإيلادِ، وهو ما في قضائها من اللذة التي لا توازيها لذة لو دامت، فهي منبهة على اللذات الموعودة في الجنان، إذ الترغيب في لذة لم يجد لها ذواقاً ينفع.....

... فإن هذه اللذة الناقصة بسرعة الانصرام تحرّك الرغبة في الملذة الكاملة بلذة الدوام، فيستحث على العبادة الموصلة إليها فيستفيد العبد بشدّة الرغبة فيها، تيسُّرُ المواظبة على ما يواصله إلى نعيم الجنان...»[8].

ونظراً لطبيعة الشهوة المزدوجة (أرضية وسماوية) المترتبة عن أهميتها في المخطط الإلهي، فإن ضبط الغريزة الجنسية يعود إلى النظام الإلهي كذلك، ولذلك كان هذا الضبط طبقاً لما تمليه الإرادة الإلهية إحدى الوسائل الرئيسية التي لجأ إليها الرسول ﷺ لإقامة نظام اجتماعي جديد في الجزيرة العربية الجاهلية آنذاك.

دور المرأة في الحياة الجنسية: فعّال أم سلبي؟

يقسم جورج مردوك المجتمعات إلى صنفين حسب طريقتها في

---

(7) المرجع نفسه، ص 25.

(8) المرجع نفسه، ص 27.

ضبط الغريزة الجنسية، ويفرض الصنف الأول منها احترام الضوابط الجنسية عن طريق «تعميق داخلي شديد للموانع الجنسية خلال عملية التنشئة الاجتماعية». أما الصنف الثاني فيلجأ في ذلك إلى «حوافز الاحتياطات الخارجية كقواعد السلوك القائمة على التفرقة بين الجنسين نظراً لعجزه عن تعميق الموانع الجنسية لدى أفراده»(9).

وتبعاً لهذا الباحث فإن المجتمعات الغربية تنتمي إلى الصنف الأوّل، والمجتمعات التي يوجد فيها الحجاب إلى الصنف الثاني:

«من الواضح أن مجتمعنا ينتمي إلى الصنف الأوّل، بما أننا نرسِّخ ترسيخاً عميقاً في وعي كل فرد أعرافنا الجنسية لدرجة أننا على استعداد لكي نطمئن إلى هذه الموانع المغروسة داخلياً... إننا نمنح المرأة حداً أقصى من الحرية الفردية، ونحن ندرك أن المبادئ الأخلاقية التي غرست فيها والمتعلقة بالعفة قبل الزواج والوفاء بعده، كفيلة على العموم للحيلولة دون استغلالها السيئ لهذه الحرية، عن طريق الزنى أو الخيانة الزوجية كلما سنحت الفرصة لذلك. وتحاول المجتمعات التي تنتمي إلى الصنف الثاني إنقاذ العفة قبل الزواج بعزل الفتاة العذراء ومرافقتها في كل تحرُّكاتها، أو اللجوء إلى كل الوسائل الخارجية كوضعها للحجاب أو عزلها في الحريم أو فرض المراقبة الدائمة عليها»(10).

بيد أنه يبدو لي أن الفرق بين هذين الصنفين من المجتمعات لا يكمن في ميكانيزم التعميق الداخلي، بقدر ما يعود إلى تصوُّر كل منهما للدور الذي تلعبه المرأة في الحياة الجنسية، فالمجتمعات التي يتمّ فيها عزل المرأة ومراقبتها تتصوَّر ضمنياً أن دور المرأة فعَّال، في

---

(9) George Peter Murdock: **Social Structure** (New York: MacMillan and Co Free Press, 1965), p. 237.

(10) Ibid.

حين أن تلك التي لا تمارس مراقبة على المرأة ولا تفرض ضوابط تحدّد سلوكها تعتبره سلبياً. لقد حاول مناصر المرأة قاسم أمين أن يتبين المنطق المتحكم في عزل المرأة وفرض الحجاب عليها كأساس للتفرقة بين الجنسين، وقد توصل إلى أن المرأة أقدر من الرجل على التحكم في ميولها الجنسية، وبالتالي فإن الفصل بين الجنسين وسيلة لحماية الرجل وليس المرأة[11].

يتساءل قاسم أمين في البداية عمن يخاف وعن مصدر الخوف في مثل هذه المجتمعات، وهو يرتكز في ذلك على كون النساء لا يحبذن الحجاب ويتحملنه مكرهات. ويستخلص بأن مصدر الخوف هو الفتنة أي افتقاد النظام والفوضى (الفتنة تعني كذلك «المرأة الجميلة» وهي تتضمَّن فكرة المرأة القدرية التي تفقد بإغرائها القاهر الرجال سيطرتهم على نفوسهم). ويضمِّن قاسم أمين لفظة الفتنة دلالات متعدِّدة، من بينها الفوضى الجنسية من جهة، والاضطراب الجنسي الذي تتسبب فيه المرأة من جهة أخرى. وهو يبحث في النهاية عن الطرف الذي يحميه الحجاب المفروض على المرأة:

«عجباً! لِمَ لَمْ يُؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم من النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة؟ واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه؟ . . . ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوفاً من أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل، فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرّضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق؟ إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرجل»[12].

---

(11) قاسم أمين: **تحرير المرأة**، دار المعارف بمصر. القاهرة، 1970، ص 87.

(12) المرجع نفسه، ص 87 و88.

عند هذا الحد يتوقف قاسم أمين معتبراً بدون شك أن اكتشافاته عبثية، ويستخلص مازحاً أنه إذا كان الرجال يشكّلون الجنس الضعيف فهم أولى بالحماية وبالتالي فهم الأولى بوضع الحجاب.

لماذا يخشى الإسلام الفتنة؟ لماذا يخشى على الرجال من سلطة جاذبية النساء الجنسية؟ أهناك افتراض بعجز الرجل عن إرضاء المرأة جنسياً، وبأنها نتيجة لذلك ستبحث عن رجال آخرين وتتسبب في الفوضى إذا ما توفرت لها الحرية؟ أم هناك افتراض آخر يرى بأن طاقة النساء الجنسية أكبر من طاقة الرجال؟

يتميّز المجتمع الإسلامي بتناقض بين ما يمكن نعته بـ «نظرية علنية» وأخرى «ضمنية» عن الحياة الجنسية، أي بنظرية مزدوجة عن ديناميكية الجنسين. وتتمثّل الأولى في الاعتقاد السائد في الوقت الحاضر بأن حياة الرجل الجنسية تتسمُ بطابع فعّال في حين أن حياة المرأة الجنسية ذات طابع سلبي، وتتضح النظرية الثانية «الضمنية» المكبوتة في اللاوعي الإسلامي من خلال مؤلّف الإمام الغزالي الهام: «إحياء علوم الدين»[13]، حيث يرى بأن الحضارة مجهود يهدف إلى احتواء سلطة المرأة الهدامة والكاسحة. ولذلك يجب ضبط النساء لكي لا ينصرف الرجال عن واجباتهم الاجتماعية والدينية، كما إن بقاء المجتمع رهين بخلق مؤسسات ترسّخ الهيمنة الذكورية عن طريق عدَّة ميكانيزمات من بينها الفصل بين الجنسين وتعدد زوجات المؤمن.

وتتضمَّن النظرية «العلنية» التي تنشرها وسائل الإعلام من خلال الأفلام والأغاني المصرية على الأخص، رؤية متناقضة عن العلاقة

---

(13) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء الثاني، باب النكاح وميزان العمل. القاهرة: دار المعارف، 1964.

بين الجنسين، ويمثلها عباس محمود العقاد في مؤلَّفه «المرأة في القرآن»[14] حيث يحاول وصف ديناميكية الرجل/المرأة كما يدَّعي أنه قرأها في القرآن، ويفتتح مؤلَّفه بالآية المشهورة التي تضع الأسس الإلهية لأفضلية الذكور (وللرجال عليهن درجة)، ويستنتج بتسرُّع أن «حكم القرآن الكريم بتفضيل الرجل على المرأة هو الحكم البين من تاريخ بني آدم منذ نشوء الحضارات والشرائع العامة وبعد نشوئها»[15].

ويجد العقاد في القرآن والحضارة الإنسانية تكاملاً بين الجنسين قائماً على طبيعتيهما المتناقضتين. وتتمثّل الخاصية المهيمنة لدى الرجل حسب رأيه في إرادة القوة والغزو، في حين أن هذه الإرادة سلبية لدى المرأة التي تتركز مجموع طاقاتها في أن تُغزى وتسير وتكون خاضعة، وبالتالي فإن كل ما يمكنها القيام به هو عرض نفسها وانتظار هذا الغزو من طرف الرجل الذي يشتهيها ويبحث عنها ويغزوها[16].

على الرغم من أن العقاد ليس عنده العمق والمنهجية المرتكزة على الاستنتاج المنظم، كما هو الشأن عند فرويد، فإن آراءه حول ديناميكية الجنسين تقترب جداً من آراء فرويد حين يلح هذا الأخير على ذلك المظهر من الحياة الجنسية الذي يمكن نعته بـ «قانون الغاب» فالتكامل بين الجنسين في رأي العقاد يجد تعبيره في آمالهما ورغباتهما وطموحاتهما المتناقضة:

«إن القوَّة لدى جميع أنواع الحيوانات هي من حق الذكور ـ كما

---

(14) عباس محمود العقاد: **المرأة في القرآن**، كتاب الهلال، القاهرة.

(15) المرجع نفسه، ص 7. يشير إلى الآية 228 من سورة البقرة: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم﴾**.

(16) المرجع نفسه، ص 17 و18.

يتجسَّد ذلك في تركيبها البيولوجي ـ لأجل إرغام الإناث على الاستجابة إلى مطالب الغريزة. . . وفي جميع الأحوال لا يمكن فرض قوَّة الجبر هذه على الرجال من طرف النساء»[17].

وهو كفرويد يرى بأن المرأة تتصف بتعطّش كبير للعذاب[18]، بل إنها في رأيه لا تستشعر اللذة والسعادة إلاّ إذا انقادت وخضعت للرجل. ويكمن جوهر الأنوثة المازوشية أصلاً في القدرة على استشعار اللذة في الألم:

«وأسعد ما تكون في حبها وفي علاقتها الزوجية إذ يملكها الرجل الذي يفوقها بالقدرة والعزيمة النافذة، ونتيجة المقاومة عندها أن تجمع بين الانتصار والخذلان في لحظة واحدة»[19].

وتمنح النظرية «الماشية» machiste للرجل دور الصائد وللمرأة دور الفريسة، وتجد هذه الفكرة صدى كبيراً في الوقت الراهن لدى الرجال والنساء، لأنها متجذرة بعمق في التصوّر الذي يمتلكونه عن ذواتهم.

تتجلى النظرية «الضمنية» حول حياة المرأة الجنسية في آراء الإمام الغزالي بشأن الزواج، حيث تلعب المرأة دور الصائد، والرجل دور الفريسة السلبية. وتتفق النظريتان «العلنية» و «الضمنية» معاً حول أمر واحد يتعلّق بسلطة كيد المرأة. وبينما يحاول العقاد الربط بين كيد المرأة وتكوينها الضعيف كرمز لدونيتها التي قررها اللّه، يرى الإمام الغزالي أن هذه السلطة تشكّل أكثر العناصر تهديماً

---

(17) المرجع نفسه، ص 25، من الواضح أن المنطلقات البيولوجية التي يرتكز عليها العقاد في تعميماته خاطئة.

(18) المرجع نفسه، ص 18.

(19) المرجع نفسه، ص 26.

للنظام الاجتماعي الإسلامي، حيث ترادف الأنوثة الشيطنة. ويمكن اعتبار سلطة الكيد الأسطورية التي تنسب إلى المرأة قطباً تتمحور حوله العلاقات داخل العائلة وخارجها في المجتمعات الإسلامية حالياً، بحيث يتيسَّر فهم الهندسة الاجتماعية السائدة حالياً في هذه المجتمعات سواء على مستوى الأسرة أو توزيع المكان بين الجنسين في علاقتها بسلطة الكيد التي تمتلكها المرأة. ويبدو النظام الاجتماعي كمحاولة هادفة إلى كسر شوكة هذه السلطة وتجميد مفعولها الهدَّام.

كان من شأن هذا التعارض بين النظرية الضمنية والعلنية أن ينجلي بوضوح لو تيسَّرت لي المقارنة بين آراء العقاد من جهة وآراء الإمام الغزالي من جهة أخرى. ولكن الفرق بينهما يكمن في أن الإمام الغزالي قد نجح في عرض النظرية الأولى خلال مؤلفه المنظم حول مؤسسة الزواج في الإسلام، في حين وجدت النظرية «العلنية» في شخص العقاد مدافعاً فاشلاً، حيث إن كتابه يفتقد إلى النضج، وهو خليط عائم من مقتطفات تاريخية ودينية تتخلَّلها آراء شخصية في البيولوجيا والإثنولوجيا. ولذا لن أقارن بين نظرية ديناميكية الحياة الجنسية لدى كل من الغزالي والعقاد، بل سأربط الغزالي بمنظِّر آخر غير مسلم، لكنه يمتاز بأن لديه نظرية «ماشية» ترتكز على مقدِّمات متطوِّرة منهجياً وهو سيجموند فرويد.

الإمام الغزالي وسيجموند فرويد: الفاعلية والسلبية

يعترضنا حاجز ذو صبغة منهجية إذا ما قارنّا بين فرويد والإمام الغزالي، أو هكذا يبدو لنا لأول وهلة على الأقلّ. عندما كتب الإمام الغزالي باب النكاح في كتابه «إحياء علوم الدين» في القرن الحادي عشر الميلادي، كان يتوخى الكشف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة

في هذا الموضوع. ويختلف الأمر بالنسبة لفرويد الذي كان يحاول من جهته بناء نظرية علمية، بكل ما تعنيه صفة العلمية من موضوعية وعالمية. لم يكن فرويد يفكر في تأسيس نظرية أوروبية عن حياة المرأة الجنسية، ولكنه كان يهدف إلى إيجاد تفسير عالمي للمرأة ذاتها. ويمكن تجاوز هذا العائق المنهجي بسهولة إذا ما وعينا «تاريخانية الثقافة»[20]، واعتبرنا نظرية فرويد نتيجة «مشروطة تاريخياً» بثقافتها الخاصة. وكما لاحظ لينتون Linton فإن المعطيات الإثنولوجية تبرز أن الثقافة هي التي تحدِّد النظرة إلى الفوارق البيولوجية وليس العكس:

«كل المجتمعات تفرض على الجنسين مواقف ومهامّاً متباينة، وأغلبها تحاول عقلنة هذه الفوارق بالارتكاز على الخلافات الفيزيولوجية بين الجنسين أو دورهما المختلف في عملية إعادة الإنتاج. ولكن دراسة مقارنة للأدوار المنوطة بالجنسين في الثقافات المختلفة تبرز أن العوامل السابقة الذكر قد تكون نقطة البداية في توزيع هذه الأدوار، ولكن الثقافة السائدة هي التي تحدِّد في الواقع نسبتها للمرأة أو الرجل. وتتباين الخصائص النفسية المنسوبة للرجال والنساء في المجتمعات تبايناً كبيراً هي الأخرى، إلى حدّ كونها ترتكز على تبريرات فيزيولوجية واهية»[21].

يوجد دارس العلوم الإنسانية في وضع بيوغرافي مشروط أي «في محيط طبيعي وسوسيوثقافي حدَّده لنفسه، ويمتلك داخله وضعاً لا يرتبط بالفضاء الطبيعي والزمن الثقافي ومركز الدارس ودوره في

---

(20) A. Schultz: **The Problem of Social Reality,** Collected Papers, Vol. I (la Haye: Martinus Nighoff), p. 101.

(21) Ralph Linton: **The Study of Man** (Londres: Appleton - century Co., 1936), p.116.

النظام الاجتماعي فحسب، ولكنه مشروط كذلك بتوجهه الأخلاقي والإيديولوجي»[22].

ولذا يمكن اعتبار نظرية فرويد حول الحياة الجنسية بصفة عامة ولدى المرأة على الأخصّ انعكاساً لمعتقدات مجتمعه في هذا المجال، وليس كمجرّد نظرية موضوعية خارجة عن التاريخ، وبالتالي فإن المقارنة بين نظرية فرويد ونظرية الإمام الغزالي تعني أساساً مقارنة بين مفهومين مختلفين للحياة الجنسية يرتبطان بثقافتين متباينتين، إحداهما تعتبر النموذج النسوي سلبياً والأخرى تراه فعّالاً. والهدف من هذه المقارنة هو إبراز خصوصية النظرية الإسلامية حول ديناميكية الجنسين (وليس المقارنة بين وضعية المرأة في الغرب اليهودي المسيحي ووضعيتها في الشرق الإسلامي).

لقد أضاف فرويد عنصراً جديداً إلى الثقافة الغربية المعاصرة حين اعترف بأن الجنس هو أساس الحضارة (في حالة تساميه بالطبع)، وبردّه الاعتبار للجنس ـ كمرتكز للإبداع المتحضر في رأيه ـ انصرف فرويد إلى إعادة النظر من جديد في الاختلافات التي تفرّق بين الجنسين. إن إعادة تقييمها عن طريق الاستنتاج وتصنيف مساهمات كل من الجنسين في النظام الاجتماعي، هي التي منحت النور لمفهوم الحياة الجنسية لدى المرأة في النظرية الفرويدية، وهو موضوع اهتمامنا.

لقد اندهش فرويد في تحليله للاختلافات بين الجنسين أمام ظاهرة خاصة ـ الازدواجية الجنسية ـ، المحيرة نسبياً لكل من يحاول تقييم الاختلافات بين الجنسين عوض نقط التشابه بينهما:

«وأخيراً يعرفكم العلم على شيء غير متوقع وجدير بأن يزرع

(22) A. Schultz, collected Papers, p. 9.

الارتباك في عواطفكم. إنه يلفت انتباهكم إلى أن بعض الأجزاء في الجهاز التناسلي الذكر توجد كذلك لدى المرأة والعكس، ويرى في هذا الأمر دليلاً على ازدواجية جنسية كما لو أن الفرد ليس ذكراً خالصاً أو أنثى خالصة بل الإثنين معاً. وكل ما في الأمر أن إحدى الخصائص تتغلب دائماً على الأخرى»(23).

هناك خلاصة تفرض نفسها إذا ما اعتبرت الازدواجية الجنسية كواقع، وهي أنه لا يمكن لعلم التشريح أن يشكّل أساساً مقبولاً لتفسير الاختلافات بين الجنسين. وقد توصل فرويد إلى الخلاصة التالية:

«ثقوا أن نسبة الذكورة والأُنوثة تتفاوت تفاوتاً كبيراً من فرد لآخر. ومع ذلك وباستثناء حالات جدّ نادرة لا ينتج الفرد إلاّ نوعاً واحداً من المنتوجات التناسلية: البويضة أو الحيوان المنوي. من المؤكد أن كل هذا يبعث على الحيرة، وسيؤدّي بكم إلى أن تستخلصوا أن الرجولة أو الأُنوثة تعود إلى خاصية مجهولة لم يتوصل علم التشريح إلى وضع يده عليها»(24).

في ظل هذه الشروط كيف يمكن لفرويد تبرير نظريته المرتكزة على تقسيمه الجنس البشري إلى جنسين: ذكوري وأنثوي من جهة، وإثبات كون علم التشريح ليس أساس هذا التقسيم من جهة أخرى؟ إنه يشرح موقفه في ملاحظة على الهامش معتبراً على ما يبدو أن الأمر يتعلّق بنقطة ثانوية جدّاً:

---

(23) Sigmund Freud: **New Introductory Lectures on Psychoanalysis,** college Edition (New York: Norton and Co, 1065), p. 114.

«بالنسبة لنصوص فرويد قامت المترجمة بنقلها عن النص الفرنسي نظراً لما تتضمنه الترجمات العربية من ثغرات».

(24) Ibid.

«لا بدّ من الانتباه إلى أن مفهومي «الذكورة» و «الأُنوثة» من أكثر المفاهيم تعقيداً، إذا نظر إليهما من وجهة النظر العلمية على الرغم مما يبدوان عليه من وضوح وعدم التباس بالنسبة للرأي العام. تستعمل لفظتا: الذكورة والأنوثة ثلاثة استعمالات مختلفة، قد تكونان مرادفتين للفعالية والسلبية، وقد تستعملان بمعناهما البيولوجي أو السوسيولوجي. ويعنى علم النفس أساساً بالمدلول الأوَّل من الثلاثة»[25].

إن تقسيم الحياة الجنسية لدى الإنسان إلى قسمين: مذكر ومؤنث، وربط أحدهما بالفاعلية والثاني بالسلبية في النظرية الفرويدية، يمكّننا من فهم أفضل لنظرية الإمام الغزالي التي تتميّز أساساً بغياب مثل هذا التقسيم، حيث إن الرجل والمرأة يساهمان معاً في حياتهما الجنسية التي تنتمي إلى النوع نفسه. أما بالنسبة لفرويد فإن عمل الخلايا الجنسوية يرمز إلى العلاقة بين الرجل والمرأة خلال الاتصال الجنسي، الذي يعتبره لقاء تناقض بين الاعتداء والخضوع:

«إن الخلية المذكرة فاعلة متحرِّكة وتسبق الخلية المؤنثة، وهي البويضة العديمة الحركة والسلبية. وسلوك الأفراد من الذكور والإناث في نهاية الأمر خلال عملية الاتصال الجنسي يماثل حركة الأعضاء الجنسية الأولية، فالذكر يطارد الأُنثى التي يختارها، ويقبض عليها ويخترقها»[26].

---

(25) S. Freud: **Three Contributions to the Theory of Sex**, 2eme ed. (New-York: Dutton and Co, 1909), p. 77.

انظر نقد الباحثة الفرنسية لموقف فرويد من الأنوثة:

Luce Iragaray: **Speculum de l'autre femme,** Les éditions de Minuit, 1974.

(26) S. Freud: **New Introductory Lectures, p. 114.**

وبالنسبة للإمام الغزالي فإن لدى كلّ من الرجل والمرأة خلية متماثلة، ولفظة السائل المنوي أو الماء تنطبق على الخلية الأُنثوية والذكرية على السواء. ويشير الإمام الغزالي إلى الاختلافات التشريحية بين الجنسين، خلال توضيحه لموقف الإسلام من العزل الذي عرف في الفترة السابقة للإسلام كطريقة لتفادي الحمل، وهو يصف في إطار توضيحه لموقف الرسول من العزل النظرية الإسلامية في التناسل، والطريقة التي يساهم بها كل من الجنسين ودور كل منهما:

«لأن الولد لا يخلق من مني الرجل وحده، بل من الزوجين جميعاً إمّا من مائه ومائها. . . وكيفما كان، فماء المرأة ركن في الانعقاد»[27].

إن السؤال المحيّر الذي يفرض نفسه لا يدور حول معرفة سبب إخفاق الإمام الغزالي في إدراك الفرق بين الخلايا الذكرية والأنثوية، ولكنه يدور حول السبب الذي دفع بفرويد إلى اعتبار البويضة خلية سلبية ذات دور ثانوي بالنسبة للمني في عملية التناسل، رغم معرفته الكبيرة بالحقائق البيولوجية. (تمسّكت النظريات الأوروبية لقرون عدّة على الرغم من تقدمها التقني بالفكرة القائلة بأن المني هو العامل الوحيد الذي يتحكم في التناسل، وأن الأجنة تخلق فيه مسبقاً. ولا يعدو الرحم كونه متلقياً ملائماً لنموّ الأجنة)[28].

يلح الإمام الغزالي على التشابه بين الحياة الجنسية لدى كل من الرجل والمرأة، ويبرز ذلك بوضوح في إضفائه الصفة الجنسية

---

(27) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 51.

(28) Unna Stannard: **Adams's Ribs, or the Woman Within,** Transaction, Novembre-Décembre, 1970, Vol. 8. Numéro Spécial sur la femme Américaine, pp. 24 - 36.

القضيبية على المرأة وهي القذف، وبذلك يختصر الاختلاف بين الجنسين ليغدو مجرَّد فرق بسيط في توقيت عملية القذف التي تكون لدى المرأة أبطأ منها لدى الرجل:

«فإن إنزالها ربما يتأخر فيهيج شهوتها، ثمَّ القعود عنها إيذاء لها، أو الاختلاف في طبع الإنزال يوجب التنافر مهما كان الزوج سابقاً إلى الإنزال»[29].

نحن بعيدون جداً عن المشاهد التي صوّر بها العقاد وفرويد غُرف النوم كساحات للمعارك عوض أن تكون مخادع للذة، ولا يوجد لدى الإمام الغزالي معتد أو ضحية، بل هناك شخصان يتعاونان لكي يمنح أحدهما اللذة للآخر.

يشكّل هذا التسليم بفعالية حياة المرأة الجنسية اعترافاً يزعزع كيان النظام الاجتماعي، وتترتب عنه نتائج تمسّ مجموع بنية هذا النظام. لكن إنكار الطبيعة المماثلة للحياة الجنسية لدى كل من الرجل والمرأة يشكّل هو الآخر اختياراً حاسماً وبعيد الدلالة. ففرويد مثلاً يتفق على أن البظر زائدة قضيبية لدى المرأة، وأنها نتيجة لذلك تتسم بالازدواجية الجنسية أكثر من الرجل:

«من المسلّم به في البداية، إذا أقررنا بالازدواجية الجنسية لدى الكائن الإنساني، أن هذه الازدواجية أكثر حدَّة لدى المرأة منها لدى الرجل، حيث إن هذا الأخير لا يملك إلاّ منطقة تناسلية سائدة أي عضواً جنسياً واحداً، في حين تملك المرأة منطقتين: المهبل وهو

(29) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 50، توصف المرأة بصفة القذف بما فيه ذلك الذي يحدث ليلاً، وبقدرتها على «رؤية ما يراه الرجل في حلمه». (ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى، الجزء الثامن: عن النساء. دار بيروت 1958، ص 858.

العضو الأنثوي الحقيقي والبظر وهو مشابه لعضو الرجل»[30].

عوض صياغة نظرية تدمج وتطوُّر الغنى النوعي الخاصّ بكل من الجنسين، أقام فرويد نظرية عن حياة المرأة الجنسية مرتكزة على الكبت: أي خصي الزوائد القضيبية لديها. فهي تتسم بالازدواجية الجنسية خلال الطفولة الأُولى، ولا يمكن أن تصل سن الرشد إلاّ إذا نجحت في التخلّي عن الزائد القضيبي لديها أي البظر.

«إن التخلص من الجنس البظري شرط لنموّ الأُنوثة»[31]. كما أن عملية النموّ نحو البلوغ تضعف جسم المرأة بينما تقوي طاقة القضيب في جسم الرجل، وتؤدّي بذلك إلى فارق مهمّ بين طاقة الكائنات البشرية من الجنسين:

«فالبلوغ الذي يتميّز عند الصبي بطفرة كبيرة في الليبيدو، يتميّز لدى الفتاة بموجة جديدة من الكبت تمسّ حساسية البظر الجنسية على الأخصّ، أي أن ما يكبت حينها هو عنصر الجنس الذكوري لديها. إنّ تعزيز الحواجز المانعة للحياة الجنسية الذي يظهر خلال الكبت النوعي في مرحلة البلوغ يوجد عنصراً مثيراً للّيبيدو لدى الرجل ويدفع به إلى فعالية أكبر. وبموازاة هذا التصاعد تقوى طاقته الجنسية وتصل أوجها، مقابل المرأة التي ترفض ذاتها وتنفي خاصيتها الجنسية»[32].

تغدو الطفلة امرأة إذا ما تصرّف بظرها «كقطعة صنوبر تسعف على إشعال النار في خشب أكثر صلابة»[33]. ويضيف فرويد بأن

(30) Sigmund Freud: **Sexuality and the Psychology of Love,** (New York: collier Books, 1963), pp. 196-197).

(13) Ibid. p. 190.

(32) S. Freud: **Three Contributions,** p. 78.

(33) Ibid.

هذه العملية تستلزم بعض الوقت «تبقى خلاله الزوجة الشابة وكأنها مخدّرة»[34]، وقد يغدو هذا التخدير نهائياً إذا كان البظر يرفض التخلّي عن تهيجه، وبالتالي فإن المرأة في مواجهة شريكها القضيبي معرّضة للبرودة الجنسية حسب رأي فرويد:

«يبدو أن شيوع البرودة الجنسية بين النساء يؤكّد هذا النقص، ويشكّل ظاهرة لم تجد بعد تفسيرها الكافي، ويمكن علاج هذه البرودة إذا كانت ذات أساس نفسي، ولكنها تحمل في حالات أخرى على افتراض وجود عامل تكويني ما بل تشريحي»[35].

وخلافاً لما تتميّز به المرأة من سلبية وبرودة جنسية في رأي فرويد، فإن متطلباتها الجنسية لدى الغزالي تبدو عارمة حقاً، وتغدو ضرورة إرضائها من طرف الرجل واجباً اجتماعياً ملحاً:

«نعم، ينبغي أن يزيد أو ينقص (في الاتصال الجنسي) بحسب حاجتها في التحصين، فإن تحصينها واجب عليه»[36].

تربط نظرية الغزالي ربطاً مباشراً بين الحفاظ على النظام الاجتماعي وتحصين المرأة، وبالتالي إرضاء حاجاتها الجنسية. ويتمّ إنقاذ النظام الاجتماعي إذا اقتصرت المرأة على زوجها ولم تتسبب في الفتنة بإغواء رجال آخرين على ارتكاب الزنى. ويظهر هذا الخوف الممزوج بالاحترام إزاء المتطلبات الجنسية العارمة لدى المرأة الفعّالة، حين يعترف الإمام الغزالي بمدى الصعوبة التي يعاني منها الرجل لأجل إشباع رغباتها:

---

(34) Ibid.

(35) S. Freud, **New Introductory Lectures,** p. 132.

(36) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 50.

«وإن كان لا يثبت المطالبة بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء بها»[37].

ويقترح الإمام الغزالي بحذر أن يتصل الرجل جنسياً بزوجته كلما أمكنه ذلك، أو مرَّة كل أربع ليال إذا كان متزوِّجاً من أربع نساء. ويشكّل هذا الرقم المقترح حدّاً أدنى وإلاّ ما تمكن الرجل من إشباع حاجات المرأة الجنسية[38].

تأثرت مواقف فرويد والإمام الغزالي حول اللذة الممهِّدة للاتصال الجنسي تأثراً مباشراً برؤية كل منهما لحياة المرأة الجنسية. وفي رأي فرويد يجب أن تعطى الأولوية للجماع أي «اتحاد الأعضاء التناسلية»[39]، وهو يقلل من شأن اللذة الممهِّدة للاتصال الجنسي على اعتبار أنها تشكّل الحدّ الفاصل بين الجماع العادي (التناسلي)، وبين الانحراف الذي يكمن بحسب رأيه في:

«أ ـ الانتهاك التشريحي حيث يتمّ الإعراض عن الأعضاء التي تحقق الاتصال الجنسي.

ب ـ التوقف عند بعض العلاقات الوسيطة التي يتمّ تجاوزها بسرعة في المعتاد قصد الوصول إلى الهدف الجنسي النهائي»[40].

في حين يوصي الإمام الغزالي باللذة الممهِّدة للاتصال الجنسي معترفاً بأنها لصالح المرأة أساساً، وأن من واجب المؤمن إشباعها. وما دامت لذة المرأة تقتضي التوقف عند المراحل الوسيطة، فإن على المؤمن أن يخضع لها لذته التي تشبع أساساً عن طريق اتصال الأعضاء التناسلية:

---

(37) المرجع نفسه، ص 50.

(38) المرجع نفسه، ص 50.

(39) S. Freud: **Three Contributions,** p. 14.

(40) Ibid, p. 15.

قال الرسول ﷺ: «لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينهما رسول» قيل وما الرسول يا رسول اللّه؟ قال: «القبلة والكلام»[41].

وقد أكّد الرسول ﷺ أن من بين الأمور التي تشكّل نقيصة في الرجل ما يلي: «أن يقارب الرجل جاريته أو زوجته فيصيبها قبل أن يحدِّثها ويؤانسها ويضاجعها فيقضي حاجته منها قبل أن تقضي حاجتها منه»[42].

الخوف من حياة المرأة الجنسية:

إن النظرة إلى غريزة الاعتداء في المرأة متأثرة تأثراً مباشراً بالنظرة إلى حياتها الجنسية. ففرويد يرى بأن هذه الغريزة موجهة نحو الداخل لديها، وتتوافق مع سلبيتها الجنسية وبالتالي فهي مازوشية:

«إن القواعد الاجتماعية لتكوين المرأة الخاصّ تجبرها على كبت غرائزها العدائية، مما يترتب عنه تكون ميولات مازوشية قوية تنجح في إضفاء طابع إيروسي على الرغبات الهدامة الموجهة نحو الداخل. فالمازوشية هي بالفعل وكما قيل أنثوية أساساً، ولكن حين تصادفون رجالاً مازوشيين (وما أكثرهم!) ستضطرون إلى التصريح بأن لديهم في طبيعتهم جوانب أنثوية واضحة»[43].

إن غياب الفعالية الجنسية لدى المرأة يحيلها إلى مازوشية وسلبية، ولذا ليس من المفاجئ أن تعتبر عدوانية المرأة المسلمة الفعّالة جنسياً كما لو كانت موجهة نحو الخارج. فطبيعة عدوانيتها

---

(41) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 50.

(42) المرجع نفسه، ص 50.

(43) S. Freud: **New Introductory Lectures,** p. 116.

جنسية أساساً، وتتوفر فيها جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرجل المتمنعة، وتحيل دوره إلى دور سلبي خاضع لا خيار له، ولا يملك إلاّ أن ينقاد لجاذبيتها، ومن هنا هذا الجمع بين المرأة والفتنة أي بينها وبين القوى المضادة للمجتمع ولنظامه.

وقد روى الإمام مسلم:

أن النبي ﷺ رأى امرأة فدخل على زينب فقضى حاجته وخرج، وقال: «إن المرأة إذا أقبلت أقبلت في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأتِ أهله، فإنها معها مثل الذي معها»[44].

تمثّل هذه الجاذبية الرباط الطبيعي بين الجنسين، وكلما واجه رجل امرأة اعترضته الفتنة:

«لا يخلون رجل بامرأة، إلاّ وكان ثالثهما الشيطان»[45].

وأكثر النساء خطراً هي تلك التي تتوفر لديها تجربة في الممارسة الجنسية، فالمرأة المتزوجة ستعاني أكثر من غيرها من الحرمان الجنسي، كما أن تلك التي تغيَّب عنها زوجها تشكّل خطراً يتهدَّد الرجال بصفة خاصة:

«لا تلجوا على المغيبات، فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم»[46].

توجد صورة المرأة المعتدية جنسياً في مجالات أخرى من الحياة الثقافية في المجتمعات الإسلامية. وفي الثقافة الشعبية المغربية

---

(44) أبو عيسى الترمذي: **سنن الترمذي**، باب ما جاء في الرجل يرى المرأة تعجبه، حديث 1167، ص 413، المدينة ـ المكتبة السلفية.

(45) المرجع السابق باب 16، حديث 1181، ص 419.
انظر كذلك: البخاري، **الجامع الصحيح**، الجزء الثالث.

(46) الترمذي: **سنن الترمذي**، باب 17، حديث 1172، ص 419.

يتجسّد هذا الخطر في الاعتقاد في **«عائشة قنديشة»** المرأة الجنية ذات الشكل المفزع، وهي تسبب الخوف بالضبط لأنها شهوانية بشفتيها وثدييها البارزين، هوايتها المفضلة هي اعتراض الرّجال في الطرق والأماكن المظلمة، وحملهم على مضاجعتها لتسكن أجسامهم إلى الأبد(47). ويُقال عنهم «مسكونين». والخوف من عائشة قنديشة حاضر في الحياة اليومية المغربية، ذلك أن التوجس من المرأة التي تخصي الرجال إرث تقليدي يتخذ أشكالاً عدّة في المعتقدات والمسلكيات الشعبية وكذلك في الأدب الشعبي أو غيره (القصص على الأخصّ). تتضمَّن الثقافة الشعبية موقفاً سلبياً إزاء الأُنوثة، ويوصف حب رجل لامرأة عادة بأنه ضرب من الجنون، وحالة من حالات التهديم الذاتي، ويعبّر مثل مغربي عن ذلك بوضوح:

«الرَّبْطَة اصْعِيبَة. . هِيَ اتْحَمَّقْ أَوْ تَقْتُلْ»(48).

ويشكّل شعر سيدي عبد الرحمان المجدوب أفضل مثل على هذا الخوف من النساء، وهو شاعر مغربي شعبي من القرن السادس عشر الميلادي. ونظراً للإعجاب الذي لاقته أشعاره فإنها غدت أمثالاً تلوكها الأفواه حتى يومنا هذا:

«المرأة سفينة عود — واللي راكب فيها مفقود»

أو:

«لا تأمنهم لا يغروك — وَفْ خديثهم ما يدوموا
الحوت في البحر عوام — وهم بلا ماء يعوموا»(49)

(47) Edward Westermark: **The Belief in Spirits in Morocco** (Abo, Finlande: Abo, Akademi, 1920).

(48) Edward Westermark: **Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs** (Londres: MacMilan and Co. 1926), p. 330.

أو:

«بْـهُـتْ الـنـسـاء بـهـتـيـن ومـن بـهُـتـهـم جـتْ هَـارِبْ
يـتـحَـزْمُـوا بـالـلـفَـاغ ويـتـخـلَّـلُـو بـالـعـقَـارِبْ»[50]

وهناك خطران يتهدّدان النظام الإسلامي: المشرك في الخارج والمرأة في الداخل: ويورد البخاري في صحيحه: «ما تركت فتنة أضرّ على الرجال من النساء»[51].

إنه لشيء باعث على السخرية أن تصل النظريتان الإسلامية والأوروبية إلى نفس الخلاصة، فالمرأة قوّة هدّامة للنظام الاجتماعي إمّا لكونها فعّالة تبعاً للإمام الغزالي أو سلبية حب رأي فرويد. لقد أفرخ النظامان الاجتماعيان اللذان ينتمي إليهما كل من فرويد والغزالي أشكالاً مختلفة من التوتر بين الهندسة الاجتماعية والحياة الجنسية. لقد هوجم الجنس مثلاً في التجربة الفرويدية للغرب المسيحي وعدّ حقيراً لارتباطه بالحيوانية وحكم عليه بأنه مضادّ للحضارة، ولذا انقسم الفرد إلى شطرين متناقضين: الروح والجسد. إن انتصار الحضارة من هذا المنظور يعني ضمنياً انتصار الروح على الجسد، والمراقب على السائب، والفكر على الجنس.

وقد نهجت المجتمعات الإسلامية نهجاً مخالفاً جدّاً، حيث لم تهاجم الحياة الجنسية ولم تحط من شأنها، ولكنها هاجمت المرأة

---

(49) Sidi Abderrahmane al Majdoub: **Les quatrains du Mejdoub le Sarcastique,** Poète Maghrébin du XVIᵉ siècle, recueilli et traduit par J. Scelles-Millie et B. Khelifa (Paris: G.P Maisonneuve et Larouse, 1966) p. 161.

(50) Ibid. p. 160.

(51) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 18، ص 419.

كتجسيد ورمز للفوضى، إنها الفتنة، والمركز لما لا يمكن التحكم فيه، والتجسيد الحي لأخطار الجنس وطاقته الهدّامة بلا حدود.

لقد لاحظنا في النظرية الإسلامية حول الغرائز أن الغريزة الخام طاقة يمكن أن تسخّر بطريقة بناءة لخدمة المجتمع. فالجنس في حدّ ذاته لا يشكّل خطراً بل إنه على العكس من ذلك يؤدّي ثلاث وظائف حيوية وإيجابية: فهو يمكّن المؤمنين من البقاء على الأرض كشرط ضروري لوجود النظام الاجتماعي، وهو يمنح المؤمن فكرة عن «اللذات الموعودة في الجنان»[52]، مشجعاً إياه على التطلع إلى اكتساب الجنة والامتثال لأوامر اللّه. أما الوظيفة الثالثة فتكمن في الدور الذي يلعبه الإشباع الجنسي الضروري لكل مجهود فكري.

تختلف النظرية الإسلامية عن التسامي اختلافاً جذرياً عما نجده في التقليد الغربي المسيحي كما تصوّره النظرية الفرويدية في التحليل النفسي. فالحضارة لدى فرويد حرب ضدّ الجنس[53]، وهي طاقة جنسية «حرفت عن هدفها الجنسي نحو أهداف اجتماعية سامية لم يعد لها طابع جنسي»[54]. والحضارة في النظرية الإسلامية نتيجة لإشباع الطاقة الجنسية، فليس العمل نتيجة للحرمان الجنسي، ولكنه نتيجة لممارسة جنسية مشبعة ومنظمة:

«فائدة النكاح في ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة وإراحة القلب وتقويته على العبادة، فإن النفس ملول وهي عن الحق نفور لأنه على خلاف طبعها، فلو كلفت المداومة بالإكراه

---

(52) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 28.

(53) Sigmund Freud: **Civilisation and its Discontents,** (New York: Norton and Co, Inc, 1962).

(54) S. Freud: **A General Introduction to Psychoanalysis,** (New York: Poket Books, 1952), p. 27.

على ما يخالفها جمعت وتابت، وإذا روّحت باللذات في بعض الأوقات قويت ونشطت، وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروّح القلب، وينبغي أن يكون لنفوس المتقين استراحات بالمباحات. . »[55].

إن العقل في رأي الغزالي هو أثمن هبة وهبها اللّه للبشر، وأفضل طريقة لاستخدامه هي البحث عن المعرفة. فمعرفة المحيط البشري والأرض والمجرّات. . إلخ هي جزء من معرفة اللّه. وبالنسبة لمؤمن مسلم تشكّل المعرفة (العلم) أفضل عبادة يؤديها، ولكي يتمكّن من تسخير طاقاته لها عليه أن يتحكم في رغباته وأن لا تصرفه العناصر الخارجية أو الملذات الدنيوية عن غرضه.

والمرأة مدعاة خطيرة للهو، ولذلك يجب استعمالها لتحقيق أهداف محدَّدة تتلخص في تزويد الأمة الإسلامية بالذرية والنسل وإطفاء الرغبات التي توقدها الغريزة الجنسية، ولا يجب إطلاقاً أن تغدو المرأة مثار عاطفة أو محط اهتمام مفرط لأن العاطفة والاهتمام يسخَّران للّه وحده، ويتخذان شكل البحث عن المعرفة والتأمل والعبادة.

إذا تأملنا النظرية الغزالية نرى أن المجتمع الإسلامي في رأي الغزالي ينقسم إلى قسمين: فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة اللّه وطاعته، وفئة أخرى تستهلك (بضم التاء) من طرف هذه الفئة المنتجة ثقافياً وتتكوّن من النساء. إننا ندرك من خلال حديث الإمام الغزالي عن الجنسين أن هناك عنصراً منتجاً وعنصراً آخر يسخَّر للعنصر الأول (النساء)، ولذلك فإن مفكراً شامخاً كالإمام الغزالي يسقط في شرك تقسيم المؤمنين إلى فئتين لكل فئة دورها المتباين

---

(55) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص 32.

والمتناقض مع دور الأخرى في المجتمع الإسلامي: الرجال وهم يشكلون الفئة التي تنتج فكرياً، والنساء وهن يشكلن الفئة المسخّرة لخدمة الحياة الجنسية لدى هؤلاء. وذلك يتناقض مع روح الرسالة الإسلامية التي تحث على المساواة بين المؤمنين كمساواة مطلقة بحيث أن الإسلام لا يميّز ـ مبدئياً ـ بين المؤمنين إلاّ بدرجة تقواهم. إن هذا التصوّر سيتجسّد في التمييز بين الجنسين ومترتباته: الوصاية على الزواج ـ الدور المهم الذي تلعبه الأمّ في حياة الطفل وهشاشة الروابط الزوجية (التي تشهد عليها مؤسسات كالطلاق وتعدّد الزوجات). ويمكن اعتبار الهندسة الاجتماعية في البلدان الإسلامية من خلال الأسرة وقوانينها، محاولة لضبط هذه القدرة الهدّامة لحياة المرأة الجنسية ووصاية عليها في الوقت نفسه.

الفصل الثاني

الرقابة على حياة المرأة الجنسية في الهندسة الاجتماعية

هناك اعتقاد سائد لدى المؤرخين ذوي الثقافات المختلفة مفاده أن التاريخ الإنساني يتطوَّر، وأن المجتمع البشري ينتقل تدريجياً من «الهمجية» إلى الحضارة على الرغم من الأحداث والنكسات التي قد تعترضه.

وللإسلام، من جهته، رؤية تطوّرية إلى التاريخ، فعام الهجرة هو السنة الأولى في عصر الحضارة، وقبله كانت الجاهلية أي مرحلة البربرية والجهل[1]. ويؤكد الإسلام أن حياة البشر الجنسية من المجالات الاجتماعية التي عرفت تطوّراً[2]. لقد كانت الإباحية والانحلال من أبرز سمات الممارسة الجنسية في العصر الجاهلي نظراً لأنها لم تكن تخضع لمراقبة. أما بعد الإسلام فقد غدت على العكس من ذلك خاضعة لقواعد، فالشرع الإسلامي يشجب الزنى ويعتبره جريمة.

(1) Ignaz Gold Zihier: **Muslim Studies** (Chicago: Aldine Publishing Co, 1967), «What is mint by Al-Jahiliya» p. 201.

(2) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 31، ص 428.

تعدُّد الزوجات:

كلّف الظهير رقم 1040 ـ 57 ـ 2 لشهر غشت 1957، لجنة مؤلفة من عشرة أعضاء بمهمة وضع قانون تشريعي مغربي إسلامي: «المدوَّنة أو قانون الأحوال الشخصية». وقد أضفت اللجنة على قضية تعدُّد الزوجات صبغة قانونية استناداً إلى الآية القرآنية الكريمة المعروفة:

﴿فَانْكِحوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَث وَرُبَاع، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَة﴾[سورة النساء، الآية: 3].

وتتسم هذه الآية بخصوصية على قدر كبير من الأهمية: ذلك أن الشرط الوحيد الذي يحدِّد حق الرجل في تعدُّد الزوجات هو الخوف من عدم استطاعته العدل بين زوجاته، أي أن المسألة تتعلق بشعور ذاتي يصعب حصره على المستوى القانوني. وربما أدرك المشرِّعون المغاربة ما في مبدأ تعدُّد الزوجات من تجاوز، فمنحوا الآية تأويلاً قانونياً ورد فيه المنع بعد لفظة «التعدُّد» ولكن المضمون لا يختلف.

الفصل 30: «إذا خيف عدم العدل بين الزوجات، لم يجز التعدّد».

ويستفيد هذا الفصل من الآية التي تقول: **﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُم﴾** [سورة النساء، الآية: 129].

ويعطي الغزالي تبريراً للتعدد:

«ومهما كان الباعث معلوماً، فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلة، فالمراد تسكين النفس، فلينظر إليه في الكثرة والقلة... ومن الطباع ما تغلب عليها الشهوة بحيث لا تحصنه المرأة الواحدة (يعني التحصين لدى الإنسان المتزوِّج عدم ارتكابه للزنى) فيستحب

لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع»[3].

يعني التعدّد في ما يعنيه أن اندفاع الرجل الجنسي قد يفرض مضاجعته لأكثر من شريكة واحدة، حتى يخفف من توتره الجنسي الروحي والجسدي على السواء.

يسود الاعتقاد ـ مبدئياً حسب تأويل الفقهاء ـ أن للرجال والنساء ميولات غريزية متشابهة، غير أن للرجال الحق في أربع شريكات شرعيات لإرضاء هذه الميولات، في حين أن على المرأة الاكتفاء برجل واحد في أفضل الأحوال وأحياناً بأقل من ربع رجل. إن تعدّد الزوجات ضروري لإرضاء اندفاع الرجل الجنسي، ويمكن أن نتساءل عما إذا كان الخوف من الوضعية المعاكسة ـ امرأة بأربعة أزواج ـ هو أساس الافتراض الذي توصف المرأة بموجبه بالنهم الجنسي والذي يشكّل محور البنية العائلية.

وبما أن الهندسة الاجتماعية تعتبر الفرد المكبوت جنسياً شخصاً إشكالياً وعنصراً مشوّشاً على الأمة، فإن التوجس من النساء سيكون أكبر بما أن المؤسسات هي التي تسهر على كبتهن الجنسي.

إن للتعدّد تأثيراً نفسياً على إحساس الرجال والنساء بالكرامة، فهو يرسّخ التصوّر الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كل شيء، ويعزز البعد الجنسي للخلية الزوجية، وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي بما أنه الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على إرضائه. وتسلّم الحكمة الشعبية بوظيفة التعدّد في إذلال المرأة: «ذلّ امرأة بأُخرى»[4].

(3) أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 30.

(4) Edward Westermark: **Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs** (Londres: G. Routledge and Sons Ltd., 1930) p. 329.

الطلاق:

يستأثر الطلاق في القرآن الكريم بآيات طويلة ومفصلة. ومن أهم السور تعرّضاً لقضية الطلاق سورة البقرة:

﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلاَقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الآية: 226].

﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [الآية: 229].

وفي سورة النساء نجد قوله تعالى:

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ [الآية: 20].

فلفظتا «أردتم» و «استبدال» من العناصر الأساسية في الطلاق كمؤسسة، حيث يعتبر حق الرجل المطلق في فصم رابطة الزوجية من أكثر خصائصها مدعاة للتعجب، دون أن يكون هذا الرجل مجبراً على تبرير موقفه أو عرض قراره أمام أنظار محكمة أو قاض. وقد حدّ القانون المغربي من دور القاضي حين أضفى صبغة قانونية على هذه المؤسسة، بحيث غدا دور القاضي مقتصراً على تسجيل قرار الزوج:

الفصل 46: «يقع الطلاق باللفظ المفهم له وبالكتابة ويقع من العاجز عنهما بإشارته المعلومة».

الفصل 80: «إذا سمع الشاهدان الطلاق سجلاه ولا يحرر مجرّداً عن مستند الزوجية فإذا لم يحضر مستند الزوجية رفع الشاهدان الأمر إلى القاضي».

يرتكز الطلاق على تفسير مرتبط بالغريزة شأنه في ذلك شأن التعدّد، وإذا كان الأمر في تعدّد الزوجات يتعلّق بقوّة شهوة الرجل الجنسية، فإن الطلاق يرتبط بجانب الملل الذي قد يعرفه الرجل في

حياته الزوجية، بحيث يشكّل بالنسبة إليه حماية ضدّ خطر الزنى الذي قد ينجم عن هذا الملل. ونجد هذه الفكرة التي تعطي تبريراً غريزياً للطلاق واضحة عند الإمام الغزالي:

«فإن يسّر اللّه له مودَّة ورحمة واطمأن قلبه بهن (بعدَّة زوجات)، وإلاّ فيستحب له الاستبدال»[5].

ويجب أن نذكر هنا بأن نظام الزواج كما أقرّه الإسلام، كان من الظواهر المستجدثة في الجزيرة العربية آنذاك، وشكّل قطيعة مع الممارسات التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، إذ إن علاقات الزواج كما تبرزها المعطيات التاريخية كانت أكثر تنوعاً، ولم تكن تخضع لضوابط كثيرة قبل الإسلام.

من حسن حظنا كباحثات وباحثين في ميدان العائلة أن تراثنا الإسلامي مكتوب، وأننا نملك معطيات تاريخية غزيرة حول العائلة في فجر الإسلام. ومن هنا يمكن القيام بتحليل منهجي دقيق للتغيُّرات الحادثة في المؤسسة العائلية بعد ظهور الإسلام، انطلاقاً من مؤلفات تزخر بالمعلومات حول الحياة الزوجية لدى المئات من الصحابة والصحابيات، كـ «طبقات» لابن سعد أو «أسد الغابة» لابن الأثير. زد على هذا أن حياة النبي ﷺ منبع غزير للمعلومات، حيث أولى المؤرِّخون اهتماماً خاصاً لحياته العائلية.

ليست سيرة الرسول ﷺ مجرَّد وثيقة تاريخية، ولكنها المصدر الثاني بعد القرآن، منها يستمدّ المسلم التعاليم التي تشكّل حياته وتوجهها. إن السيرة النبوية ضوء يسترشد به المسلم، ومبعث قدوة يهتدي بها في إيجاد الحلول للمشاكل اليومية التي قد تعترضه وفقاً للمثل الإسلامي الأعلى.

---

(5) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 30.

تجربة الرسول ﷺ تجاه حق المرأة في تقرير مصيرها:

عرف الرسول ﷺ نوعين من أنماط الزواج، أحدهما أحادي مع امرأة كانت مشهورة بقوَّة شخصيتها وتقريرها لمصيرها، وثانيهما متعدّد، حيث كان له عدّة زوجات منهن من اشتهرن بقوَّة شخصيتهن كعائشة وأم سلمة بنت أبي أمية.

عاش النبي ﷺ اثنين وستين سنة، تزوَّج للمرة الأولى بخديجة وهو ابن الخامسة والعشرين، وظلت خديجة زوجته الوحيدة إلى أن توفيت قبل الهجرة. بعدها بدأ ﷺ حياة زوجية جديدة، حيث تزوَّج بنساء عديدات. وتذكر كتب السيرة على أن هناك عدداً من النساء وهبن أنفسهن للرسول ﷺ، فتزوَّج بعضهن ورفض البعض الآخر. لقد كانت الهبة ممارسة خاصة بالمرأة قبل الإسلام، تعبّر بها عن حقها في تقرير مصيرها. ونجد أن أول امرأة عرضت الزواج على رسول الله ﷺ هي خديجة بنت خويلد، كانت غنية ونشيطة وتنحدر هي الأخرى من قريش، كما كانت تمتلك ثروة طائلة تنميها عن طريق التجارة التي كانت تشكّل أهمَّ نشاط في مكة آنذاك. وقد تعاقدت مع محمد ﷺ لكي يصاحب إحدى قوافلها التجارية، وأعجبت بأمانته فقرَّرت الزواج منه. كان الرسول ﷺ لا يتجاوز الخامسة والعشرين، ولم يكن قد تزوّج من قبل، أما هي فكانت في سن الأربعين وتزوَّجت مرتين من قبل، وقد رزق معها بأغلب أبنائه، باستثناء إبراهيم الذي وُلِد له من مارية القبطية[6].

ومن بين النساء اللائي وهبن أنفسهن له نذكر أم شريك التي رفضها، وليلى بنت الخطيم التي قبلها ولم يتمّ زواجه منها لأن قبيلتها أقنعتها بالعدول عن رغبتها، نظراً لأن اعتدادها بنفسها لن

(6) ابن هشام: **السيرة**، القاهرة، المكتبة المدنية، 1963، ص 121.

يجعلها تخضع لمتطلبات حياة زوجية في إطار التعدّد.

لقد كانت المرأة تعرض نفسها على الرجل دون مراسيم، ويتضح ذلك من الحوار الذي دار بين الرسول ﷺ وليلى بنت الخطيم، كما يرويه ابن سعد الذي خصص فصلاً في الجزء الثامن من كتابه «الطبقات» للنساء اللائي وهبن أنفسهن للرسول ﷺ: «ذكر من خطب النبي ﷺ من النساء، فلم يتمّ نكاحه ومن وهبت نفسها من النساء لرسول اللّه، ﷺ. . .»[7] وفي هذا الفصل يذكر ابن سعد ما يلي:

«أخبرنا هشام بن محمد بن السائب عن أبيه عن أبي صالح عن ابن عباس قال:

أقبَلَتْ ليلَى بنت الخطيم إلى النبي ﷺ وهو مُوَلّي ظهره الشمس فضربت على منكبه فقال من هذا؟. . . فقالت: أنا ليلى بنت الخطيم جئتك لأعرض عليك نفسي، تزوَّجني، قال قد فعلت، فرجعت إلى قومها فقالت: قد تزوَّجني النبي ﷺ، فقالوا: بئس ما صنعت، أنتِ امرأة غيرى. والنبي صاحب نساء تغارين عليه فيدعو اللّه عليك، فاستقيليه نفسك. فرجعت فقالت يا رسول اللّه أقلني قال: قد أقلتُك»[8].

ويظهر أن مبادرة المرأة لإقامة علاقة جنسية مع رجل كانت خطوة عادية تقدم عليها المرأة من ذاتها، دون أن تقيم اعتباراً لسلطة خارجية عن إرادتها، أو لرأي رجال قبيلتها على الأخصّ. وعلى كل فإن الطريقة التي تصرّف بها هؤلاء مع ليلى تكشف نوعاً من الاحترام

---

(7) ابن سعد: **كتاب الطبقات الكبرى**. دار بيروت للطباعة والنشر، 1958، الجزء الثامن، ص 140.

(8) المرجع نفسه، ص 150.

لإرادتها، فهم لم يعترضوا على قرارها من وجهة نظر أبوية، بل تدخلوا على سبيل النصيحة انطلاقاً من حرصهم على سعادتها التي رأوا بأنها تتعارض مع الزواج المتعدّد. ولم يكن قرارها بعدم الاقتران بالرسول ﷺ ناتجاً عن ضغط مورس عليها لتعدل عن الفكرة، بل لأن مبرّراتهم أقنعتها حسب ما يبدو.

حظرت الهبة (وهي أن تعرض المرأة نفسها على رجل) بعد مجيء الإسلام[9]. وبذلك كان الرسول ﷺ آخر عربي اختارته النساء، إعجاباً بشخصيته وتقديراً لعبقريته.

وتتحدث المصادر كذلك على أن الرسول ﷺ عقد على عدّة نساء دون أن يتمّ زواجه منهن[10]. بحيث أنه كان يأمر بإعادة المرأة إلى أهلها إثر صيغة تتلفظ بها أمامه كما يروي ذلك ابن سعد[11]:

«أخبرنا هشام بن محمد، حدّثني ابن الغسيل عن حمزة بن أبي أسيد الساعدي عن أبيه وكان بدرياً قال: تزوّج رسول اللّه أسماء بنت النعمان الجونية فأرسلني فجئت بها... فلما دخلت عليه وأغلق الباب وأرخى الستر مدّ يده إليها فقالت: أعوذ باللّه منك فثال بكمّه على وجهه فاستتر به وقال: عذت معاذاً ثلاث مرّات. قال أبو أسيد: ثم خرج إليّ فقال: يا أبا أسيد إلحقها بأهلها ومتعها برازقيتين يعني كرباستين».

وقد وقعت حوادث مماثلة في حياة الرسول الزوجية مع مليكة بنت كعب وفاطمة بنت الضحاك[12].

---

(9) المرجع نفسه، ص 201.

(10) المرجع نفسه، ص 141.

(11) المرجع نفسه، ص 145.

(12) المرجع نفسه، ص 141 و148.

وتحاول العديد من المصادر في روايات متعدِّدة تقديم تفسير للأسباب التي دعت النساء الثلاث إلى نهج هذا السلوك، والتبرير الأكثر تداولاً هو أنهن خدعن من طرف شريكاتهن[13].

كما تحدّث عن ذلك ابن سعد بخصوص أسماء بنت النعمان السابقة الذكر:

«.. فقالت عائشة لحفصة: اخضبيها أنت وأنا أمشطها. ففعلن ثمّ قالت لها إحداهما: إن النبي ﷺ يعجبه من المرأة إذا دخلت أن تقول: أعوذ باللّه منك».

كانت النساء الثلاث من قبيلة غير قريش، وقد استشعرت زوجات الرسول القرشيات (بقيادة عائشة طبعاً التي كانت تفيض حيوية ورقة وذكاء وكانت محبوبة لدى الرسول)، خطر جمال هؤلاء النساء الأجنبيات فنصحنهن بالتلفظ بالعبارة التي جعلت الرسول يعرض عنهن زاعمات بأنها ستقرّبه منهن: «قال فلما جعل رسول اللّه يتزوّج الغرائب، قالت عائشة: قد وضع يده في الغرائب يوشكن أن يصرفن وجهه عنا»[14].

وحسب الروايات المذكورة فإن النساء الثلاث فوجئن بردّ فعل الرسول إزاءهن لأنهن كن ضحايا هذه الخدعة. وقد نسلم بوقوع الحادثة مرّة. ولكننا نتقبل بصعوبة كون ثلاث نساء من قبائل مختلفة، وذات شخصيات متباينة وثقن هذه الثقة العمياء في منافساتهن.

ومهما كان الأمر فإن كل تفسير لمسلكهن يتضمّن أهمية ثانوية، لأن الأهمّ لدينا هو وجود صيغة اعتيادية في عهد الرسول ﷺ،

(13) المرجع نفسه، ص 145.
(14) المرجع نفسه، ص 145.

تمكن المرأة من تطليق زوجها وفك رابطة الزواج، وسلوك الرسول ﷺ، الذي كان يسرّح المرأة فور تلفظها بعبارة الطلاق يجعلنا نفترض أن الأمور جرت بذلك.

وإذا كان الأمر كذلك فإن المرأة كانت تتمتّع بقدر من الحرية في تقرير مصيرها، في حين أن النظام الإسلامي يقف موقفاً عدائياً واضحاً من كل مبادرة تقوم بها المرأة لتقرير مصيرها في ما يخص عقد الزواج، كما يدلّ على ذلك شرط وجود الولي لإتمام هذا العقد. ويشكّل الخوف من تقرير النساء لمصيرهن محور النظام الأسروي.

إرضاء المرأة من واجبات المؤمن:

يعتبر إرضاء الطرفين جنسياً شرطاً ضرورياً لاجتناب الزنى، ومفهوم «المحصن» المشتق من «الحصانة» أي «الحماية» يدل قانونياً على الزواج والعفة، لأن على الفرد المتزوّج أن يكون محصناً أي محمياً من الزنى ما دام يرضي رغباته الجنسية في الإطار الشرعي الذي يمثله الزواج. ويعاقب القانون الجنائي المحصن عقاباً أشدّ من الشخص العازب في حالة ارتكابه للزنى[15].

ولفظة «الزنى» مرادفة للعلاقة الجنسية غير المشروعة كما يوضح ذلك الإمام الطبري في معرض حديثه عن مفهوم المحصن[16].

---

(15) Y. Schact: **Introduction to Islamic Law**, p. 125 également Malik, al Muwatta, p. 11.

كان عقاب مرتكب الزنى في عصر الرسول يقضي بحبسه: كما تدلّ على ذلك الآية من سورة النساء:

﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾.

(16) الطبري: **التفسير**. دار المعرفة، تحقيق شاكر، الجزء 8 ص 15 وما بعدها.

ويبدو أن الزنى لم يكن يعتبر خطيئة أو جريمة ضدّ الطقوس السائدة قبل الإسلام، كما يتضح من خلال وصف الإمام البخاري للزواج في العصر الجاهلي الذي سنورده في فصل لاحق. وبمجيء الإسلام غدا الزنى يشكّل جريمة ضدّ التعاليم الإلهية والوضع القائم[17].

كان الزنى من الممارسات التي طلب من المسلمات الأوائل تركها، وكان دخول المرأة في الإسلام يقتضي التزامها بالوصايا الست التي وردت في القرآن بخصوص بيعة النساء: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِي إِذَا جَاءكَ الْمُؤمِنَات يُبَايعنك عَلَى أَلاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّه شَيْئاً (1) وَلاَ يَسْرِقْن (2) وَلاَ يَزْنين (3) وَلاَ يَقْتلْن أَوْلاَدَهُنَّ (4) وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَان يفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهنَّ وأَرْجُلِهنَّ (5) وَلاَ يَعْصِينَك فِي مَعْرُوفٍ (6) فَبَايعهنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّه إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيم﴾**[18].

يوصي اللّه المؤمنين من الجنسين بالزواج خاصة كوسيلة لحمايتهم من الزنى. ويعدّ كل فرد من الأمة مكبوت جنسياً بمثابة طاقة خطيرة. وهذا ما يفسّر كون الإسلام عارض الرهبانية وشجع المؤمنين الأتقياء على اختيار زوجات تقيات[19]. وعندما رغبت عاتكة بنت زيد في البقاء عازبة بعد وفاة زوجها، أثناها الخليفة عمر بن الخطاب عن ذلك، وذهب إلى حدّ أن عرض عليها الزواج[20].

---

(17) انظر ما أورده البخاري بخصوص أنواع الزواج قبل الإسلام في الفصل الثالث من الكتاب.

Gertrud Stern: **Marriage in Early Islam** (Londres: The Royal Asiatic Society, 1939), p. 94.

(18) سورة الممتحنة، الآية: 12.

(19) سورة النور، الآية: 32، وكذلك البخاري في **الصحيح**: كتاب 67، باب 1 و2 و3، ومسلم في صحيحه: ص 128 و129، والغزالي في **الإحياء**، ص 22.

(20) البخاري: **الجامع الصحيح**.

أضفى الإسلام على العلاقة الجنسية صبغة اجتماعية بواسطة مؤسسة الزواج الذي يجب أن يضمن مبدئياً الإشباع الجنسي للطرفين، حتى لا يبحثا عن طريقة لإرضاء رغباتهما خارج إطاره، وهو كمؤسسة يعاقب أحد الزوجين إذا ما تخلّى عن واجباته الجنسية.

وإذا ما رفضت المرأة الاستجابة لزوجها، عوقبت في الدنيا والآخرة. ويروي الإمام البخاري عن الرسول ﷺ قوله: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء، لعنتها الملائكة حتى تصبح»[21].

ويربط الزواج الإسلامي حق المرأة في النفقة باستجابتها للزوج وإشباع رغباته. فالشرع الإسلامي يمنح للرجل حق تخليه عن الإنفاق على زوجته (أي حرمانها في الطعام والملبس والمأوى) إذا ما أبت عليه بنفسها، وقد احتفظ القانون المغربي الصادر سنة 1958 بهذا الحق للمواطنين الذكور:

الفصل 123: «نشوز غير الحامِل لا يسقط نفقتها، غير أنه للقاضي إيقاف نفقتها إذا حكم عليها بالرجوع لبيت الزوجية أو الفراش وامتنعت. ولا يؤثر الاستئناف في إيقاف النفقة ما لم يقضِ بإلغاء الحكم».

لكي يحصن الرجل من الزنى، يجب أن تكون الزوجة دائماً مستعدَّة جنسياً، لأن الوسيلة الوحيدة لتفادي الإغراء غير المشروع هو اللجوء إلى الزوجة، وفي ذلك يكمن سبب السماح للرجل بمضاجعة زوجته خلال فترة الحيض رغم اعتباره نجساً[22]، وعليه

(21) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 85، ص 445.

(22) سورة البقرة، الآية: 222.

في هذه الحالة تجنب الإيلاج. ويفسّر الإمام الغزالي أن بإمكان الزوج مطالبة زوجته بأن تغطي ما بين السرّة والركبتين، وتمارس إثارته بيدها لكي تخفف من رغبته فيها وهي حائض[24].

وبموازاة حماية الرجل من العوائق البيولوجية أو من تقلبات مزاج زوجته، توجد إجراءات قانونية من شأنها ضمان إشباع المرأة جنسياً من طرف زوجها، فعلى الرغم من أن الأسباب التي يمكن أن تتذرّع بها المرأة في طلب الطلاق أمام القاضي قليلة، إلاّ أن السبب الجنسي يوجد ضمنها. ومن حق المرأة طلب الطلاق من القاضي إذا استطاعت إثبات عجز زوجها الجنسي[24]. وقد قرَّر الإمام مالك أن عليها في هذه الحالة انتظار سنة كاملة قبل طلب الطلاق. لكن المشرّعين المغاربة يعتقدون بأن المسألة عاجلة، ويحثون القاضي على منح المرأة حرّيتها فوراً إذا ما طالبت بالطلاق لهذا السبب وذلك في الفصل 154: «يستجاب لطلب المرأة بالتطليق بدون تأجيل في عيوب الفرج التي لا يُرجى بُرؤها».

ويوجد نوع آخر من الطلاق يبرر بعدم إشباع المرأة جنسياً وهو الإيلاء أو الهجر، ويحصل حينما يقسم الزوج بالامتناع عن كل اتصال جنسي بزوجته خلال أربعة شهور ويلتزم بقسمه، آنذاك يمكن لها مطالبة القاضي بتطليقها[25]. وقد أكد القانون المغربي مبدأ الإيلاء في الفصل 56، واعتبره أحد الأسباب الشرعية التي تتوفر لدى المرأة في طلب الطلاق (الذي يطلق عليه التطليق في حالة مطالبة المرأة به).

---

(23) الغزالي: **الإحياء**، ص 50.

(24) مالك: **الموطأ**، ص 33.

(25) مالك: **الموطأ**، ص 19، االبخاري في صحيحه، كتاب 67، باب 93 ص 447.

لا يمكن فهم هذه الاحتياطات المتعلقة بضمان إشباع الزوجة جنسياً إلاّ إذا تذكّرنا الخوف المترتب عن كبت المرأة جنسياً.

بقايا الممارسات التي تذكر بحق المرأة في تقرير مصيرها في مجال الحياة الجنسية بعد الإسلام:

يذكر طلاقا التمليك والخلع ببعض ميكانيزمات تقرير النساء لمصيرهن في العصر الجاهلي، وهما دلائل متبقية عن نظام عائلي يتوفر فيه للمرأة الحق في تقرير مصيرها.

يمكّن التمليك الزوج من منح زوجته حق الطلاق حسب مشيئته، وتغدو صيغة الطلاق «أطلقك حين تشائين ذلك» عوض «أنت طالق» ويفسّر الإمام مالك المنطق الذي يتحكم في هذا الأسلوب بقوله[26]:

«إذا ملّك الرجل امرأته أمرها، فالقضاء ما قضت به، فإذا عقدت العزم على تركه كان لها ذلك»[27]، وليس باستطاعته أن يفعل شيئاً إزاءها. ويروي الإمام مالك في هذا المجال الحوار الذي دار بين القاضي وزوج مسلم فوجئ بقرار زوجته في استعمال السلطة التي خوّلها لها:

«حدّثني يحيى عن مالك أنه بلغه أن رجلاً جاء إلى عبد اللّه بن عمر فقال:

الرجل: يا أبا عبد الرحمان، إني جعلت أمر امرأتي في يدها فطلقت نفسها فماذا ترى؟

القاضي: أراه كما قالت.

---

(26) المرجع نفسه.

(27) المرجع نفسه، ص 19.

الرجل: لا تفعل يا أبا عبد الرحمان (أي لا توافقها على ذلك).

القاضي: أنا أفعل؟ أنت الذي فعلته»[28].

ولم ينص القانون المغربي الصادر سنة 1958 على أسلوب التمليك، بل حدّد في الفصل 152 منه أن:

«الطلاق المعلق على فعل شيء أو تركه لا يقع».

يخوّل التمليك الحق للزوجة في تقرير الطلاق إذا وافقها الزوج على ذلك، وهو يمثّل مؤسسة مثيرة للانتباه نظراً للمفاهيم المترتبة عنها، وخاصة المفهوم المتعلّق بتقرير مصير الزواج الذي يخوّله الرجل للزوجة، مما يدفع إلى الافتراض بأن السلطة الزوجية لا تتسم بطبيعة مطلقة، وأنها قد تغدو موضوع تفاوض بين الزوجين.

الخلع في معناه القانوني هو تخلّي الزوج عن حقوقه على زوجته مقابل قدر من المال، وشراء المرأة لحريتها يمارس مبدئياً حين يغدو من المسلّم به فشل الزواج، بسبب عدم استجابة الزوجة بما أن هذه الاستجابة ضرورية لاستمرار الزواج. وفي حالة الخلاف بين الزوجين يتمّ التفاوض بينهما حول ثمن محدّد، تدفعه الزوجة للزوج السيئ الحظ مقابل حريتها.

يرى شاشت Chacht في طلاق الخلع تبادلاً للمصالح[29] بما أنه ممارسة عادلة ينال فيها كل نصيبه: المرأة تنال حرّيتها والرجل ينال تعويضاً مقابل الخسارة التي مني بها. غير أنه من السهل تصوّر الفساد الذي يمكن أن يترتب عن مثل هذه الممارسة بما أنه يمكن أن يستعمل كسلاح لاضطهاد المرأة، وخاصة إذا كانت غنية أو من عائلة

---

(28) المرجع نفسه.

(29) Schacht: **Islamic Law**, p. 144.

موسرة، فيحيل الزوج حياتها إلى عذاب حتى تضطر إلى أن تشتري نفسها مقابل ثمن ما.

كانت مثل هذه الحالات كثيرة الحدوث نظراً لأن الإمام مالك حذّر من أنه إذا أُقيم الدليل على أن الزوجة تعرّضت لضغوط من زوجها، من واجب القاضي أن يمنحها حرّيتها دون تعويض تقدّمه له[30].

وقد نصّ القانون المغربي على الخلع: «للزوجين أن يتراضيا على الطلاق بالخلع».

وحدّد بوضوح في الفصل 63: «يشترط لاستحقاق الزوج ما خولع به أن يكون خلع المرأة اختياراً منها لفراق الزوج من غير إكراه ولا ضرر».

يشكّل التمليك والخلع رواسب تذكّر بالحق الذي كانت تملكه المرأة قبل الإسلام في تقرير مصيرها، غير أن أغلب خصائص الممارسات الجنسية لتلك الفترة عوضت بالقواعد التي تنظم الزواج الإسلامي. ففي الفترة السابقة للإسلام مثلاً كثيراً ما كان يحدث أن المرأة تتزوّج بعد طلاقها مباشرة، وإذا كانت حاملاً فإن الطفل يعود إلى الزوج الثاني[31]. لم تكن الأبوّة البيولوجية ذات أهمية في حين أنها غدت أساسية بعد الإسلام. وقد ترتب عن ذلك أنه ليس من حق المرأة التزوّج مباشرة بعد الطلاق عكس الرجل، بل عليها أن تنتظر مرور فترة العدّة حتى تتأكد من عدم كونها حاملاً من زوجها السابق.

---

(30) مالك: **الموطأ**، ص 23.

(31) Montgomery Watt: **Muhammad at Medina** (Londres: Oxford University Press, 1956), pp. 273 - 274.

العدّة كضمانة إسلامية للأبوة:

يمكن تلخيص قانون الأبوّة بالمثل الشهير «الولد للفراش»، فالطفل الذي يولد في إطار الحياة الزوجية ينتسب إلى الزوج حتى وإن لم يكن أباه على المستوى البيولوجي، ويفترض أن المرأة المتزوِّجة الحامل قد حملت إثر اتصال جنسي بزوجها وأن الطفل يعود إليه. وقد اعتبر اتصال المرأة الحامل جنسياً مع رجل غير زوجها خرقاً لتعاليم الإسلام حتى ولو تمّ ذلك في إطار زواج جديد، وقد قال ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسق ماءه ولد غيره»[32].

ويترتب عن ذلك أنه ليس من حق الحامل التزوّج مرّة أُخرى إلاّ بعد الوضع:

﴿وَأُولاَت الأَحْمَال أجلهن أن يَضَعنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق، الآية: 4].

ولضمان صحة الأبوة فرض الإسلام فترة العدّة التي تجبر الأرملة أو المطلقة على انتظار عدَّة دورات للحيض قبل أن تتزوَّج مرّة أخرى[33]. والعدَّة تغطيّ فترة أربعة أشهر وعشرة أيام بالنسبة للأرملة، وأربعة أشهر بالنسبة للمطلقة.

﴿وَالمُطَلَّقَات يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثلاَثَة قُرُوء﴾ [سورة البقرة، الآية: 227].

نصّ القانون المغربي على العدَّة كما حدَّدها القرآن وتبنَّاها الإمام مالك. فالفصل 72 من المدوَّنة يمنع المرأة الحامل من الزواج قبل وضع طفلها، والفصل 73 يفرض على المطلقة انتظار ثلاث

(32) الترمذي: السنن، باب 33، حديث 110، ص 339.

(33) سورة الطلاق، الآية: 4.

دورات للحيض قبل زواج آخر. إلاّ أن هناك احتياطات أخرى في الحالات الخاصة لتجنب أي خرق لنظام الأبوة.

وتخضع النساء اللائي وصلن إلى سن انقطاع الحيض للمراقبة كذلك، على اعتبار أنهن قد يحملن رغم أن الحظوظ في ذلك ضعيفة، وعليهن انتظار ثلاثة أشهر قبل الزواج (تبعاً للفصل 73 من المدوَّنة المغربية).

لقد هدفت البنية الأسروية الإسلامية الجديدة التي شكّلت ثورة على تقاليد الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، إلى إقامة بنية أسروية ترتكز على سيادة الرجل وانفراده بالمبادرة فيما يخصّ الزواج والطلاق. فالتعدّد والطلاق وتحريم ارتكاب الزنى وضمانات الأبوّة، كلها مؤسسات ساهمت في تسهيل الانتقال من البنية القديمة التي كانت ترتكز فيها الأسرة على نوع من حق المرأة في تقرير مصيرها، إلى البنية الجديدة التي ترتكز فيها الأسرة على مبدأ سيادة الرجل.

الفصل الثالث

الحياة الجنسية والزواج خلال العصر الجاهلي

الزواج في فجر الإسلام:

إن السؤال المطروح لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الجزيرة العربية قد عرفت نظاماً أبوياً أو أمومياً قبل الإسلام، بقدر ما يكمن في فهم ما حرّمه الإسلام أو شجع عليه في مجال الممارسات الجنسية. ويمكن الإلمام بالاختيارات الإسلامية في مجال ديناميكية الجنسين عن طريق توضيح الموقف الانتقائي الذي اتخذه الإسلام من الممارسات الموجودة خلال العصر الجاهلي، وذلك هو موضوع بحثنا.

لا يتعلق الأمر إذن بمعرفة النظام الاجتماعي السائد بقدر ما يكمن في تبيّن الحد الذي كانت معه الأسرة في المجتمع الإسلامي استمراراً للأسرة في العصر الجاهلي، أو أنها على العكس من ذلك شكّلت قطيعة بالنسبة للممارسات والمبادئ التي سادت في العصر المذكور.

وتجدر الإشارة إلى الفرق الكبير الذي نلاحظه بين المؤرخين

المسلمين الذين عاشوا في فترات مختلفة، حيث كان موقف المتقدمين منهم أكثر تفتحاً وأكثر مرونة من زملائهم المحدثين، ولذلك رأى كل من البخاري (الصحيح) وابن حبيب البغدادي (كتاب المحبر) وابن سعد (كتاب الطبقات)، أن الأُسرة الإسلامية شكّلت قطيعة مع الممارسات السابقة للإسلام في مجال العلاقات بين الجنسين، وهم يعترفون بوجود أنماط عدة من الزواج ذات طبيعة مضادة للنظام الأبوي إلى جانب الزواج المرتكز عليه في العصر الجاهلي: ويتعلق الأمر بالحالات التي كان الطفل فيها لا يحمل نسب أبيه الحقيقي (كما هو الشأن في زواج المتعة، أو زواج المرأة من عدة رجال)، أو بالحالات التي كانت تحتفظ فيها الزوجة بالحق المطلق في طرد (تطليق) الزوج إذا شاءت، وفكّ رابطة الزواج بمجرد حركة بسيطة كإسدال ستار على باب مضجعها كناية على نفورها من الزوج. وسنرى بأن هذه الممارسات التي وردت معلومات غزيرة بشأنها في المصادر قد حُرِّمت من طرف الإسلام.

إن تصلُّب المؤرخين العرب المحدثين ليبعث على الدهشة، حيث إنهم يرفضون وإن على مستوى التحليل الإقرار بوجود ممارسات كان للمرأة فيها حق تقرير مصيرها خلال العصر الجاهلي. وتتمثّل أكثر الحالات تطرفاً لدى «صلاح أحمد علي» الذي يؤكد: «أن المجتمع البدوي كان خاضعاً للنظام الأبوي، حيث كان للرجل كامل السلطة على المرأة وعلى الأطفال قبل بلوغهم وعلى البيت»[1]، وذلك على الرغم من توفر مادة غزيرة لدى هذا المؤرخ حول الممارسات الجنسية في العصر الجاهلي، تثبت وجود علاقات تملك المرأة فيها الحق الواضح والمطلق في تقرير مصيرها، وعلى

(1) صلاح أحمد علي: **محاضرات في تاريخ العرب**، مكتبة المثنى، بغداد، 1960 الطبعة السادسة، الجزء 1، ص 136.

الرغم من أنه يبرهن على معرفته الواسعة بالمصادر العربية وبالمصادر والدراسات التي قام بها المستشرقون. وهو يرى بأن زواج المتعة والمبادلة كانا يعتبران من الممارسات الشاذة خلال العصر الجاهلي[2] (انظر بهذا الصدد قولة البخاري حول أنواع الزواج قبل الإسلام).

لقد اطلعت على المراجع العربية التي اعتمدها الباحث المذكور أعلاه، ولم أجد البتة إشارة محددة إلى النسبة الإحصائية التي كانت لهذه الأنماط من الاقتران قبل الإسلام أو إلى موقف المجتمع الأخلاقي منها. ويكتفي المؤرخون القدماء بالإشارة إلى أن الإسلام حرّم كل ممارسة زوجية مخالفة لمبادئه، أي تلك التي يصعب تحديد الأبوة في إطارها. ومن هنا تبدو أهمية إعادة النظر بدقة في تلك الممارسات التي كانت متواجدة قبل الإسلام لإبراز ما حرَّمه منها. وانطلاقاً من قراءة المصادر التاريخية يتبيّن أنه حرَّم كل الممارسات الزوجية التي كانت تعطي المرأة الحق في تقرير مصيرها الجنسي.

لقد قدَّس الزواج الإسلامي هيمنة الرجل المطلقة. ويقدم الجزء الثامن من كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد[3] الكثير من المعطيات حول الزواج في فجر الإسلام. والكتاب تصنيف لعناصر تتعلق بالمجموعة الإسلامية في بداية تشكلها، أما الجزء الثامن فقد خص به المؤرخ النساء، وهو يزخر بالمعلومات البيوغرافية عن النساء الأوائل اللائي اعتنقن الإسلام وأحطن بالرسول. ويخص القسم الأول منه النساء اللائي كانت تربطهن به علاقة قرابة أو مصاهرة: بنات أعمامه ـ عماته ـ بناته ـ زوجاته. . . أما القسم الثاني فيقدم فيه تراجم لحوالي 574 امرأة كن السابقات إلى اعتناق الإسلام.

(2) المرجع نفسه، ص 141.
(3) ابن سعد: **كتاب الطبقات الكبرى**، دار بيروت، 1958، الجزء 8.

وفي سنة 1939 قامت الباحثة جرترود سترن Gertrude Stern بتحليل منهجي لهذا الكتاب في كتابها: «الزواج في فجر الإسلام» بهدف التعرف على رابطة الزواج خلال فترة بداية الإسلام[4]. وقد حاولت وضع جدول وصفي لسيرورة الزواج: الخطبة ـ الموافقة ـ الوصاية ـ المهر ـ الخيانة ـ فكّ روابط الزواج. واستخلصت الباحثة عدم وجود نموذج سائد للزواج القائم على مؤسسة، وهي على العكس من ذلك تصف مجموعة من العلاقات الجنسية المتنوعة جداً التي «يشكّل عدم الاستقرار وغياب كل إجراء قانوني للمراقبة أبرز مظاهرها»[5]:

«إذا أخذنا الوقائع السابقة بعين الاعتبار بالإضافة إلى عناصر أخرى كغياب كل عقد أو مراقبة، وعدم امتلاك المرأة الحق في ميراث زوجها، وسهولة الطلاق وغياب فترة العدة بعده أو إثر الترمل، نستخلص غياب كل نمط للزواج القائم على مؤسسة، بحيث أن الروابط الزوجية لم تكن تعتبر إجبارية بأي وجه من الوجوه»[6].

وحين نطالع دراسة هذه الباحثة نعجب بالمجهود الذي بذلته لتوخي الدقة والموضوعية والالتزام بتحليل دقيق للمعطيات. إلاّ أن تأكيدها «عدم وجود الزواج كمؤسسة قائمة» يعتريه غموض، وقد نفهم منه فعلاً عدم وجود مؤسسة للزواج أو نفهم بأن الأمر يتعلق بمؤسسة الزواج التي تراها الباحثة كنموذج قار، والفرق بين الافتراضين واضح. وتبعاً لجدول القِرَان الذي يستخلص من تحليل

---

(4) Gertrude Stern: **Marriage in Early Islam** (Londres: The Royal Asiatic Society, 1939).

(5) المرجع نفسه، ص 70.

(6) المرجع نفسه، ص 73.

المعطيات، لم تكن هناك مؤسسة سائدة مقننة بدقة شبيهة بالإجراء القانوني المعقد في الزواج الإسلامي.

وانطلاقاً من المعطيات البيوغرافية التي يقدمها ابن سعد، فإن تعدد الزوجات لم يكن متواجداً في مكة: المركز المديني الذي كانت تربطه بالعالم البيزنطي علاقات تجارية جد مزدهرة، أو في يثرب التي هاجر إليها الرسول وكانت مجتمعاً فلاحياً بالأساس:

«ليس لدينا أي دليل يؤكد أن تعدد الزوجات كما عرف بعد الإسلام كان متواجداً في المدينة قبله، ويتعلق الأمر بذلك النظام الذي يتزوج بموجبه رجل من عدة نساء وينفق عليهن في دار مشتركة أو دور متعددة... وبالإضافة إلى ذلك فإن دراسة الجداول السلالية التي وضعتها تبرز عدم امتلاكنا أي دليل متعلق بنظام محدد لتعدد الزوجات»(7).

وتستخلص جرترود سترن خلاصات مماثلة عن مكة مضيفة ما يلي:

«من الممكن أن رجال مكة كانوا يتزوجون من نساء ينحدرن من القبائل البدوية، إلاّ أن هذه الزيجات كانت ذات طابع مؤقت أو أن الزوجة تظل مقيمة في ديار قبيلتها. وكما هو الشأن بالنسبة لسكان المدن، فإننا لا نملك دليلاً يثبت أن رجلاً كان ينفق على أكثر من زوجة في آن واحد»(8).

وتلفت الباحثة الانتباه إلى جانب أساسي أهمل غالباً في الدراسات التي قدمت بخصوص الزواج قبل الإسلام: يتعلق الأمر

---

(7) المرجع نفسه، ص 62.

(8) المرجع نفسه، ص 66.

باحتفاظ المرأة بحرّيتها في إطار العلاقة الزوجية[9]، ويغدو التعدّد في هذا الإطار مؤسسة جدّ مختلفة عنها في إطار زواج يكون للرجل فيه مطلق السيادة، بحيث يمكن تواجد تعدّد الزوجات بموازاة حق المرأة المماثل في تعدّد الأزواج، وبذلك يصير بإمكانها الارتباط بأكثر من رجل واحد.

لقد عقد هاشم الجدّ الأكبر للرسول ﷺ زواجاً بالمدينة ظلت فيه الزوجة متمتّعة بحقها في تقرير مصيرها. تربّى الطفل الذي كان ثمرة هذا الزواج وهو عبد المطلب مع أمه[10]. كان هاشم مقيماً بمكة ولكنه تزوّج خلال أحد أسفاره إلى المدينة بسلمى بنت عمرو، فأنجبت له طفلاً هو عبد المطلب. وعاد هاشم إلى مكة تاركاً الطفل مع أمه. وبعد موت الأب توجه أخوه إلى المدينة قصد استرجاع الطفل الذي غدا شاباً ليعيش في كنف عشيرة أبيه، واحتاج العمّ في ذلك إلى مفاوضات مع الأمّ المعنية دامت ثلاثة أيام لتقرير مصير الشاب الذي أعلن بأنه لن يرافق عمّه إلاّ إذا أذنت له والدته بذلك، وقد وصفت المصادر سلمى بأنها: «كانت لا تنكح الرجال لشرفها في قومها حتى يشترطوا لها أن أمرها بيدها، إذا كرهت رجلاً فارقته»[11].

ويفسر المؤرخون المسلمون تمتّع المرأة بحقها في تقرير مصيرها بانتمائها إلى الفئة العليا في السلّم الاجتماعي[12]. وفي كتاب «المحبر» نجد المؤرّخ «البغدادي» يفرد فصلاً للنساء اللائي: «كانت إحداهن إذا أصبحت عند زوجها كان أمرها إليها إن شاءت

(9) ابن حبيب البغدادي: **كتاب المحبر** ـ المكتب التجاري بيروت، ص 310.
(10) ابن هشام: **السيرة**، مكتبة المدني، القاهرة، 1963، الجزء 1 ص 89.
(11) المرجع نفسه، ص 89.
(12) ابن حبيب البغدادي: **المحبر**، ص 398.

أقامت وإن شاءت تركته وذلك لشرفهن في قدرهن». وقد عرض لائحة بأسماء نساء منتميات إلى الأرستقراطية العربية وعلى رأسهن سلمى بنت عمرو.

ويمكن أن ندرك السبب الذي أدّى بابن هشام مؤلف السيرة إلى تبرير موقف سلمى بنت عمرو بسبب آخر غير النظام الأمومي في الزواج، نظراً لأن هذا النظام كان يعدُّ زنىً في الفترة التي كتب فيها مؤلفه.

لقد عقد والد الرسول ﷺ هو الآخر زواجاً ـ أمومياً ـ Matrilinéaire على آمنة بنت وهب وغادرها بعد زواجه منها، وذلك ما جرت عليه العادة إذا ما قرَّر الرجل التزوّج من امرأة تقيم مع عشيرتها بعد الزواج[13]. وقد ظلت آمنة بالفعل مع أهلها، وتوفي عبد اللّه في طريقه إلى مكة عائداً من أحد أسفاره، وكانت آمنة حاملاً من سبعة أشهر، ووضعت الرسول الكريم الذي أقام مع أُمّه حتى وفاتها، وكان له من العمر ست سنوات حين تكفله جدّه لأبيه عبد المطلب.

ويبدو أن حرِّية المرأة في الزواج وإصرارها على تقرير مصيرها كانا مستحيلين بدون مؤازرة أهلها لها. وقد ظلت هذه الحرية متواجدة على الرغم من السيادة المتصاعدة للاتجاهات الأبوية في المجتمع العربي خلال الفترة التي عاش فيها الرسول ﷺ، حيث شاع زواج السبي أو الشراء[14]، وقد ترتبت عنه بنية مرتكزة على حق

---

(13) ابن سعد: **الطبقات**، الجزء 8، ص 95.

(14) حالة سكينة بنت الحسين حفيدة الرسول ﷺ تدلّ على ذلك، حيث إنها تزوجت عدّة مرّات وانفصلت عن الأزواج الذين لم ينالوا إعجابها. انظر بهذا الصدد: البغدادي، **المحبر**، ص 438.

الرجل في التعدّد الذي كان يمثّل فكرة جديدة في تلك الفترة كما يدل على ذلك موقف الرسول المعارض له.

لقد عارض ﷺ قرار صهره علي في التزوّج من امرأة ثانية على فاطمة الزهراء:

«... لا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن، إلاّ أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما هي بضعة منّي يريبني ما أرابها، ويؤذيني ما آذاها»(15).

ولكن أكثر الحالات تمرّداً ضدّ التعدّد تتمثل دون شك في موقف سكينة بنت الحسين إحدى حفيدات الرسول ﷺ المتأخرات، فكلّما تزوَّجت اشترطت الحفاظ على سلطتها المطلقة، ولذا وضعت الشروط التالية قبل زواجها من زيد بن عمر:

«وشرطت عليه أن لا يغيرها ولا يمنعها شيئاً تريده وأن يقيمها حيث خِلتها أم منظور ولا يخالفها في أمر تريده»(16).

ويبدو أن الإسلام في نظر بعض النساء حينذاك كان يتسم بنوع من التشدّد الأخلاقي، ولذلك حينَ طُلِبَ من سكينة تبرير سبب مرحها ونشاطها مقابل تشدّد طبع أختها فاطمة عللت ذلك بقولها: «.. قيل لسكينة واسمها آمنة وسكينة لقب: أختك فاطمة ناسكة وأنت تمزحين كثيراً وأختك لا تمزح؟ فقالت لأنكم سميتموها باسم جدّتها المؤمنة تعني فاطمة بنت رسول اللّه ﷺ وسميتموني باسم جدّتي التي لم تدرك الإسلام، تعني آمنة بنت وهب أم رسول اللّه ﷺ»(17).

(15) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 109، ص 453.

(16) ابن سعد: **الطبقات**، ص 337.

(17) المرجع نفسه، ص 130.

وتؤكد بعض الأحداث التاريخية هذه الفكرة، من بينها أحداث عنيفة ودموية كقضية ما سمّي ببغايا حضرموت، وأخرى ذات طابع سلمي كإصرار المسلمات الأوائل على المطالبة بحرّيتهن الكاملة في الزواج كشأن سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة.

الاتجاهات الأمومية matrilinéaire في المجتمع العربي قبل الإسلام:

يلاحظ روبرتسون سميث في كتابه «القرابة والزواج في فجر الإسلام» أن القرنين السادس والسابع الميلاديين شكّلا مرحلة انتقالية في تاريخ القرابة العربية. وهو يرى أن مجيء الإسلام رافقته مجموعة من العلاقات الجنسية التي تسير في اتجاهين: الأول أُمومي يطلق عليه زواج الصديقة[18]، كما نعته المفضل الضبي في الأمثال، والآخر أبوي ويطلق عليه زواج البعل أو زواج الملكية[19]. وكان هذان النظامان المتواجدان حتى الفترة التي عاش فيها الرسول[20] متعارضين، إذ إنهما لم يكونا خاضعين لقوانين مختلفة فحسب، ولكنهما كانا يؤدّيان إلى «فروق أساسية في وضعية المرأة وفي بنية العلاقات الاجتماعية عموماً»[21]. ويمكن أن نلخص الفرق بينهما فيما يلي:

(18) W. Robertson Smith: **Kinship and Marriage in Early Arabia,** (Boston: Beacon Press, 1903), p. 194.

(19) المرجع نفسه، ص 92.

(20) المرجع نفسه، ص 156.

(21) المرجع نفسه، ص 172.

	الاتجاه الأُمومي	الاتجاه الأبوي
قانون القرابة.	ليس هناك اعتبار لأبوة الدم: وليس للأب الذي حملت منه المرأة حق على أبنائه.	تعطى الأهمية للأبوة البيولوجية لأن الأب الذي حملت منه المرأة هو الأب الاجتماعي للطفل.
حرّية المرأة الجنسية.	كبيرة، عفتها لا تلعب أي دور اجتماعي.	محدودة، عفتها شرط ضروري لإثبات شرعية الطفل.
وضعية المرأة.	توفر لها القبيلة الحماية والغذاء.	يوفر لها الزوج الحماية والغذاء.
الإطار الجغرافي للزواج.	تقيم الزوجة مع عشيرتها.	تقيم الزوجة مع الزوج.

كان زواج «الصديقة» (مشتقٍ من كلمة صديق) نمطاً من القِران ينتسب فيه الأطفال إلى قبيلة الأُم. ويتمّ هذا القِرَان بموجب اتفاق متبادل بين امرأة ورجل يقيم بعده الزوج في ديار عشيرة زوجته التي تحتفظ بحقها في الانفصال عنه متى شاءت. أما في زواج البعل فإن الأطفال ينتسبون إلى الزوج الذي يتمتّع بوضعية الأب للأطفال والبعل بالنسبة لزوجته، أي أنه السيد والمالك في هذا النمط من الاقتران:

«كل امرأة تتبع زوجها وتحمل أطفالاً من صلبه تفقد بإرادتها حقها في تقرير مصيرها، وللزوج كامل السلطة عليها، وهو وحده

يملك الحق في الطلاق»[22].

ويستخلص روبرتسون سميث أن الإسلام قد عجَّل بعملية الانتقال من الاتجاه الأمومي نحو الاتجاه الأبوي، حين عزز مؤسسة زواج ذات شبه كبير بالزواج الأبوي (أو زواج الملكية)، وحرّم كل علاقة أُمومية معتبراً إياها ضرباً من الزنى:

«من المؤكد أن مكة لم تكن تشكّل الاستثناء بالنسبة للقاعدة التي كان زواج «البعل» العربي يعتبر بموجبها كزواج السبي أو الشراء. وأن الزوج كان يملك حقوق «ملكية» زوجته، وأن هذه الأخيرة لم تكن تتزوَّج دون أن يوافق وليها على تزويجها، ولقد ظل كل ذلك موجوداً حقيقة بعد الإسلام: وهكذا فعلى الرغم من كون الإسلام قد خفف من وطأة بعض الخصائص الأكثر قساوة في القانون القديم، فإنه رسّخ خضوع المرأة حين جعل من نظام زواج ـ الملكية ـ القديم النموذج الأمثل للزواج»[23].

كان زواج «الصديقة» يتميّز بحرية المرأة الجنسية التي ترمز إليها سلطتها المطلقة على بيت الزوجية، أي الخيمة التي كانت تستقبل فيها زوجها:

«كان النساء أو بعضهن يطلقن الرجال في الجاهلية، وكان طلاقهن أنهن إن كن في بيت من شعر حولن الخباء. . . فإذا رأى الرجل ذلك علم أنها طلقته فلم يأتها»[24].

ومن الطبيعي أن يوجد مقرّ هذا الزواج في بيت الزوجة نظراً لأنها كانت تقيم مع عشيرتها التي توفر لها الحماية. وكانت الدلالة

---

(22) المرجع نفسه، ص 92.

(23) المرجع نفسه، ص 121.

(24) الأصفهاني: **الأغاني**، الجزء 17، ص 296.

التي ترمز إلى الطلاق كالتالي: «أن تسدل ستاراً دون الزوج» وذلك ما حصل لمحمد بن بشير الذي «ضربت دونه (الزوجة) حجاباً وتوارت عنه»[25].

وقد وصف الإمام البخاري في مؤلف «الصحيح» العلاقات الجنسية المتنوعة المعمول بها قبل الإسلام، ويعدّ كتابه أحد المصادر الموثوقة بهذا الشأن:

«.. عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ أخبرته «أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح الناس اليوم يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيُصدِقها ثمَّ ينكِحها.

ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسُّها أبداً حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع.

ونكاح آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة فيجتمعون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومرّ ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدتُ، فهو ابنُك يا فلان، تسمِّي من أحبت باسمه، فيلحقُ به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل.

ونكاح الرابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها، وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علماً،

---

(25) الأصفهاني: **الأغاني**، الجزء 16، ص 80.

فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جُمعوا لها، ودعوا لهم القافة ثمّ ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاطته به ودُعي ابنه لا يمتنع من ذلك. فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله، إلاّ نكاح الناس اليوم» »[26].

والفكرة العامة المستقاة من وصف البخاري هي نفس ما نستخلصه من تحليل «جرترود سترن» أو «روبيرتسون سميث»، ويتعلّق بكون نظام الزواج يتسم بتواجد عدّة أنماط من الارتباطات الجنسية خلال العصر الجاهلي. ويبدو أن أُبوة الدَّم تعتبر غير ذات أهمية في ثلاثة أنماط من بين الأنماط الأربعة، ويترتب عن ذلك غياب مفهوم العفة فيها (2 ـ 3 ـ 4)، وفي نمطين منها نجد تعدّد الأزواج، حيث كان للمرأة الحق في الارتباط بعدد من الأزواج حسب رغبتها (3 ـ 4).

وهناك نمط آخر يشير إليه البخاري وهو زواج المتعة:

«حدثني إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه عن رسول اللّه ﷺ «أيما رجل وامرأة توافقا فعشرة ما بينهما ثلاث ليال، فإن أحبّا أن يتزايدا أو يتتاركا تتاركا. فما أدري أشيء كان لنا خاصة، أم للناس عامة» »[27].

وكان هذا النوع من الزواج شائعاً في بداية الإسلام إلى أن حرّم فيما بعد، وإذا قورن بالزواج الإسلامي الأرثوذوكسي فإنه يخرق مبدأين أساسيين للنموذج الأمثل للعلاقة الجنسية في الإسلام وهما:

1 ـ يعطي طابعه المؤقت والشخصي قدراً من الحرية للمرأة يوازي حرية الرجل سواء فيما يتعلّق بعقد الزواج أو فسخه، في حين

(26) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 36، ص 428.

(27) المرجع نفسه، ص 423.

يمنح الزواج في الإسلام هذه الحقوق للرجل دون المرأة، ويجعل موافقة المرأة خاضعة لموافقة زوجها، ويحدّ من حريتها في الطلاق ويجعلها رهينة بقرار القاضي.

2 ـ يترتب عن هذا النوع من الزواج قواعد أبوية مخالفة للقواعد التي يرتكز عليها الإسلام في هذا المجال وخاصة القاعدة التي تفرض أن يكون الأب المعترف به اجتماعياً هو الأب الذي أنجب الولد من صلبه، ويصف روبرتسون سميث ذلك:

«ليس زواج المتعة في النهاية إلاّ راسباً من نمط الزواج المرتبط بقانون الأُمومة الذي حرَّمه الإسلام وعدَّه موازياً للزنى، بما أنه لا يمنح الزوج ذرية شرعية تعترف بها قبيلته ويكون لها حق الإرث داخل هذه القبيلة»[28].

إن من شأن هذه النظرة على حقوق المرأة في المجال الجنسي في إطار الثقافة السائدة قبل الإسلام، أن تبرز أن مفهوم الشرعية الأبوية لم يكن يتحكم في حياة المرأة الجنسية. لقد كان الأطفال ينتسبون إلى قبيلة الأمّ، وكانت النساء يتمتّعن بحريتهن الجنسية في الارتباط بأكثر من رجل واحد أو الانفصال عنه، وذلك خلال فترة واحدة أو تباعاً. لقد كان بإمكان المرأة أن ترتبط برجل واحد لمدَّة معينة وبشكل مؤقت كما هو الشأن في زواج المتعة، أو أن تستقبل عدَّة أزواج في فترات مختلفة، وذلك حين كانت قبائلهم الرحل أو قوافلهم تتوقف بالمكان الذي تقيم به المرأة[29]. وكان الزوج يستأنف سفره بعد ذلك، كما أن الوحدة الأساسية كانت تتكوَّن من الأمّ وأبنائها في عشيرتها[30].

(28) W.R. Smith: **Kinship in Early Arabia**, p. 85.

(29) المرجع نفسه، ص 94.

(30) فيما يتعلق بالخلاف حول الوحدة الأسروية الأساسية هل تتكوّن من الثلاثي: =

ظل الإرث اللساني للماضي الأُمومي متواجداً حتى يومنا في الجزيرة العربية. فلفظة «الرحم» هي التي تستعمل بكثرة للتدليل على القرابة[31]، ولفظة «بطن» تطلق على فرع من القبيلة[32]. ومن لفظة أم استقي مصطلح «الأُمة».

تأثير الزواج الإسلامي على المجتمع الجاهلي:

إذا كان الزواج يعرف «كإعادة تنظيم للبنية الاجتماعية» وإذا كانت هذه الأخيرة تعني «كل تنظيم للأفراد الذين ترتكز العلاقات فيما بينهم على مؤسسات قائمة»[33]، فإن من مترتبات ذلك أن كل تغيير يطرأ على نظام الزواج يؤدّي إلى تحولات اجتماعية واقتصادية عميقة. فالتحوُّل في نظام القرابة يؤدّي إلى تفكك في البنيات الاقتصادية والاجتماعية القديمة وبروز اتجاهات جديدة ترتكز على وحدات أساسية مستحدثة. وفي كتابيه «محمد في مكة» و «محمد في المدينة»[34]، حلّل مونتغمري واط Montgomery watt الأسس الاجتماعية والاقتصادية السائدة في الجزيرة العربية خلال المرحلة الانتقالية في القرنين السادس والسابع الميلاديين. وهو يعيد الانتصار

= الأم ـ الأب ـ الطفل أو من الثنائي: الأم ـ الطفل، انظر الحوار بين R. Briffault و B. Malinowski في:

Mariage, Past and Present (Boston: Porter Sargent Publisher, 1956), chapitre III: What's a family?.

(31) W.R. Smith: **Kinship in Early Arabia**, p. 177.

(32) المرجع نفسه، ص 38.

(33) A.R. Radcliffe, Brown and Daryll Forde: **African Systems of Kinship and Marriage** (Londres: International African Institute. Oxford University Press, 1950), p. 43.

(34) M. Watt: **Muhammad at Medina. Muhammad at Mecca** (Londres: Oxford University Press, 1953).

الباهر الذي أحرزه الإسلام لدى القبائل العربية إلى القلق الناجم عن التفكك الذي عرفه النظام القبلي، حيث ساد انعدام الأمن والتذمر جرَّاء تصاعد اقتصاد تجاري مزدهر زعزع التقاليد القبلية الجماعية. فالتجار كانوا مدفوعين بحوافز جشعة جديدة تتعارض غالباً مع الولاء التقليدي للقبيلة(35)، وقد برز ذلك على الأخص في المراكز المدينية المزدهرة كمكة. وتمخض عن هذا التناقض بين الروابط القبلية التقليدية والجديدة، عزلة الفقراء في القبائل وانعدام كل الضمانات الاقتصادية لديهم. فالمسؤولون الذين كان من المفروض أن يحملوا على عاتقهم مهمَّة إدارة الممتلكات لصالح الجماعة، غدوا منصرفين إلى مشاغلهم الفردية، وأهملوا بذلك دورهم التقليدي كحماة للضعفاء(36). وكان النساء والأطفال من أكثر الفئات تضرُّراً بهذه الوضعية التي شهدت انهيار قنوات التضامن القديمة، وغياب كل مؤسسة تعطيهم الحق في الإرث(37). لقد كان ذلك امتيازاً مقصوراً على المحاربين الذين يحصلون على الغنائم، وبتعبير آخر الراشدين من الذكور.

لا يعني تجرّد النساء من حق الإرث أنهن كن محرومات من الأموال كما يعتقد ذلك بعض المؤلفين الإسلاميين(38). لقد كانت مكانة القبيلة وشرفها رهينين بحمايتها للنساء وتوفير العيش الرغيد

---

(35) M. Watt: **Muhammad at Medina**, p. 290.

(36) المرجع نفسه، ص 261.

(37) المرجع نفسه، ص 290 و388.

(38) انظر صلاح أحمد علي في المحاضرات. تعتمد هذه الحجة المكرورة من طرف المحافظين والمجدّدين على السواء. وقد سار قاسم أمين في الاتجاه نفسه حين دافع عن وضعية المرأة في الإسلام، ونجد نموذجاً مثالياً يتجلّى فيه استعمال هذه الحجة لدى محمد المهدي الحجوي في كتابه: **المرأة بين الشرع والقانون**، الدار البيضاء: دار الكتاب.

لهن[39]. وهناك من يفترض بأن العديد من المؤسسات الإسلامية كانت استجابة للحاجات الجديدة التي ترتبت عن تفكك التقاليد القبلية الجماعية، ووسيلة حماية ضدّ انعدام الضمانات الناتج عن ذلك، وتعدّد الزوجات مثلاً يشكّل إحدى هذه المؤسسات[40]. فالرّسول الذي اهتمّ بمصير النساء المطلقات والأرامل واليتامى، قرَّر خلق نظام مسؤول يمكن من ربط النساء الوحيدات بمجموعة أسروية يحميهم فيها رجل لا يكون قريباً فحسب ولكنه زوج، ويدعِّم هذه النظرية أن القرآن الكريم قد شرّع التعدّد بعد هزيمة أُحُد التي لقي فيها الكثير من المسلمين حتفهم[41]. وبالإضافة إلى ذلك فقد هدف الرسول ﷺ إلى إعادة دمج النساء في وحدات تضامن جديدة بعد أن جرّدن من حماية القبيلة لهن، حتى لا يبحثن عن الحماية في علاقات جنسية مؤقتة يعتبرها الإسلام زنىً، وهنا تكمن عبقرية الإسلام. إن فعّالية هذه المؤسسات تبرزها الطريقة التي نجح بها هذا الدين في توحيد الميولات الجماعية والفردية المتناقضة، وتوجيهها لبناء نظام اجتماعي يعدّ من أكثر الأنظمة استقراراً وانسجاماً في الجزيرة العربية والعالم بأسره. لقد وجهت الميولات الجماعية نحو الجهاد الإسلامي، أما الميولات الفردية فقد عبّرت عن نفسها أساساً في مؤسسة الأسرة التي مكّنت من خلق روابط جديدة، وطرق جديدة لتمرير الممتلكات معززة بضبط صارم لحرية المرأة الجنسية.

---

(39) Edouard Fares: **L'honneur chez les arabes avant l'Islam, Etude de Sociologie** (Paris: Andrien Maisonneuve, 1932), p. 79.

(40) M. Watt: **Muhammad at Medina**, p. 276.

(41) Muhammad Marmaduke Pickthall: **The Meaning of the Glorious Koran** (New York: New American Library) a Mentor Religion Classic. Introduction, p. 79.

وساهمت الأُمة كذلك في توجيه طبيعة القبائل الشرسة المتعوّدة على الحروب العصبية نحو الجهاد كمنحى جديد، فعوض ولاء القبيلة بولاء الأُمة الذي يختلف اختلافاً كلياً في شكله ومضمونه عن الولاء الأوَّل، إذ إن الخلية الأساسية فيه هي الفرد وليست القبيلة. ولم يعد الارتباط بين الأفراد قائماً على القرابة، بل غدا مرتكزاً على مفهوم مجرّد أساسه الإيمان بدين واحد.

وخلال عقود قليلة اندمجت القبائل الرحل المتعوّدة على الغزو الداخلي الذي كان يشكّل عائقاً كبيراً أمام القوافل والمراكز التجارية في بنيات الأُمة الجديدة، وخضعت لإرادة اللّه. وقد عوضت بحثها عن غنائم الحروب الداخلية بتوجهها نحو الجهاد ضدّ أعداء الإسلام. وهكذا سقطت الإمبراطوريات البيزنطية والفارسية الغنية في أيدي العرب قبل أن تعي وعياً كاملاً بوجود الدين الجديد، (فتحت فارس سنة 642م أي عشرين سنة بعد الهجرة، وبدأ حصار القسطنطينية سنة 670م). وكما هو الشأن بالنسبة للميولات الجماعية الشرسة التي عدّل منها الإسلام وصرفها لخدمة الأُمة الإسلامية، فإن الميولات الفردية أدمجت هي الأخرى في البنية الأسروية. ويعد مفهوم الأبوة والشرعية من الميكانيزمات التي ساهمت في هذا التغيير، بما أنه سمح لمصالح المؤمنين الفردية بالتعبير عن نفسها تعبيراً كاملاً:

«غدا من الطبيعي لديه (يتعلق الأمر بالرجل الذي يعيش في مجتمع يعرف تصاعد سيادة الأبوية)، أن يهتم أساساً بأبنائه الشرعيين الذين يرثون عنه الثروة التي يملكها، في حين أن إدارة الأموال العائلية تنتقل من الزوج إلى ابن أخته في الأسرة الخاضعة للنظام الأمومي»[42].

---

(42) M. Watt: **Muhammad at Medina**, p. 273.

لقد كان على الأب إنجاب أبناء لكي تنتقل ثروته إليهم، وقد رأينا بأن الأبوة لم تكن مقرَّرة دائماً، حيث إن الأنظمة السابقة للإسلام لم تولِ أهمية للأبوة البيولوجية، وكان من الصعب إخضاع ممارسة المرأة في المجال الجنسي للمراقبة. وقد اجتاز الإسلام هذا العائق عن طريق تحريم أغلب الممارسات الجنسية السابقة باعتبارها زنىً، وفرض مراقبة صارمة على الأبوة التي جعلت منها فترة العدّة مؤسسة قائمة بذاتها. ويبدو أن العدّة تشكّل أفضل دليل على اللامبالاة الواضحة قبل الإسلام بمسألة الأبوة البيولوجية، وكذلك على القيود التي فرضها الإسلام بخصوص حقوق المرأة الجنسية، بما أنه لا ينص على فترة مماثلة بالنسبة للرجال.

وتدلّ مؤسسة العدّة على أن هذا الهوس بسلب المرأة كل سلطة في تحديد الأبوة، لا يمكن أن يتحقق إلاّ بواسطتها، فهي تعني أن الديانة الإسلامية لا تمنح اعتباراً لمساهمة المرأة في تحديد الأبوة على الرغم من أن ذلك يشكّل شرطاً علنياً في قسم البيعة الذي تؤدِّيه. وقد ورد ذلك في سورة البقرة:

﴿وَلاَ يحلّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّه فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِن باللَّه وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [الآية: 228].

ولهذا فإن الرجل ليس مسؤولاً عن إشباع المرأة جنسياً وإرضاء حاجاتها المادية فحسب، ولكنه بصفته ساهراً على النظام الإسلامي يتحمَّل أيضاً مهمَّة حراسة النساء اللائي يعشن معه وإخضاعهن. وقد لاحظ «مونتغمري واط» بأن فكرة قوَّة شرطوية لم تكن معروفة لدى العرب قبل الإسلام. لقد كان قانون الشرف المتصلب يفرض على كل فرد التحكم في مسلكياته، التي كانت توجه بكاملها لخدمة أهداف جماعية وتحترم قوانينها. وقد استمرَّ هذا النهج مع الإسلام، إلاّ أن مهمة الرجل غدت أكبر بحيث أن الأُمة أعطته قطاعاً خاصّاً هو

المجال البيتي الذي غدا سيده والمسؤول عنه: «والرجل راع على أهله وهو مسؤول..»[43].

خلاصة:

كان وجود الدولة الأبوية القائمة على التوحيد كنظام اجتماعي إسلامي، رهيناً بمدى خضوع القبيلة وولائها للأمة. ولذا كانت الأُسرة في إطار هذا النظام الخلية الرئيسية المؤهّلة أكثر من القبيلة لضمان تنشئة المسلم الاجتماعية، كما أن هذه الأُسرة التي تمارس رقابة شديدة على المرأة كانت ضرورية لفرض فكرة الأُمة كمفهوم وممارسة.

وقد ساهمت رؤية الرسول ﷺ وتجاربه الشخصية وقناعاته وبنية المجتمع السابق الذي حاربه، كعوامل في تشكيل مؤسسات وخصائص المجتمع الإسلامي الجديد. ولذا فإن أسس البنية الاجتماعية الإسلامية: هيمنة الذكور ـ الخوف من الفتنة ـ ضرورة ضمان الإشباع الجنسي للمؤمن ـ إخلاص المؤمن لربه قبل كل شيء ـ، قد تبلورت في مجموعة من القوانين النوعية التي تتحكم في ديناميكية الجنسين وتحدّدها في الدول الإسلامية.

ونتيجة لسيرورة التحديث، طرأت تحوُّلات رئيسية في مجال البنيات الاقتصادية والاجتماعية التي تمسّ بالمبادئ الرئيسية للإسلام كنظام اجتماعي. وإذا كانت عملية التحديث تعني في ما تعنيه دخول الاقتصاد العربي الإسلامي مجال السوق العالمية، بكل ما يترتب عن ذلك من تفكك وقطيعة وصراع وتناقض، يمكن التأكيد أن أحد المجالات الذي كان لهذا الدخول أثر حاسم عليه هو المجال

(43) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 81، ص 440.

المنزلي، أي بنية العلاقات الأُسروية وخاصة ديناميكية العلاقات بين الجنسين.

لقد اعتبر ارتباط الاقتصاد العربي الإسلامي بالسوق العالمية متقدماً جدّاً، وفي كتاب «الاقتصاد العربي المعاصر» يبرز سمير أمين «أن العالم العربي يشغل مكانة خاصة في مجموع العالم الثالث، ويشكّل المنطقة الأكثر اندماجاً في النظام العالمي المعاصر»(44).

وهذا الاندماج الاقتصادي صاحبه وبموازاة له اندماج إيديولوجي يلقى ترحيباً أقلّ من سابقه. فالرجل العربي يعتبر سيارته المصنوعة (أو أجزاءها) في المعامل الفرنسية أو السويدية أو الأميركية ملكيته الخاصة بما أنه دفع ثمنها. ولكن موقفه غامض من استيراد الرأسمال الرمزي الغربي الذي تتمحور حوله الصراعات الكبرى التي تهز العالم العربي راهناً، وخاصة الصراع الدائر حول الأصالة الذي يشكّل أساس النقاش الراهن إن في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

ويعدّ مجال العلاقات الاجتماعية من أكثر المجالات التي عرفت استيراد الأفكار الغربية، وخاصة المفاهيم الليبرالية لحقوق الإنسان كمرجع مشترك ومحرّك لأنماط العلاقات، ومن بين المفاهيم التي انتقلت في المجال الإيديولوجي من الدول الغربية المستعمِرَة إلى الدول العربية التي استُعمرت: الحزب السياسي، النقابة، البرلمان، ويمكن أن نقول بأن الحركة الوطنية العربية كانت في الواقع بمثابة فرس طروادة الغريب، حيث تمّ نقل الأفكار الأجنبية خلال مرحلة صراع حادّ ضدّ الأجانب وضدّ الغرب بصفة خاصة.

---

(44) Samir Amin: **L'economie Arabe contemporaine.** (les éditions de Minuit, 1980), p. 16.

ويبدو في الواقع أن التبعية الاقتصادية (نقل الآلات مثلاً) لا يثير لدى النموذج العربي المعاصر نفس ردود الأفعال شبه العصابية التي يثيرها نقل الرأسمال الرمزي. فالتبعية الإيديولوجية هي التي تمسّ المفهوم الأساسي للهوية مسّاً مباشراً ومفتوحاً.

إن النقاش حول هذا الموضوع واسع والمصالح متضاربة، وما يعنينا هنا هو استيراد أفكار أوروبا الرأسمالية الليبرالية من طرف المجتمعات الإسلامية في القرن العشرين، وخاصة منها الخطوط العريضة للديمقراطية الغربية المتمثلة في وثيقة «حقوق الإنسان»، التي كانت موضع اتفاقيات ومعاهدات دولية يتعلّق بعضها مباشرة بديناميكية العلاقة بين الجنسين. وكون الدول العربية تقاوم نقل هذه الأفكار الليبرالية حول العلاقة بين الجنسين برفضها توقيع بعض الوثائق والمعاهدات الدولية، لم يمنعها من الموافقة على كثير من هذه الوثائق التي تمسّ المبدأ الرئيسي الذي ترتكز عليه الأسرة المسلمة أي هيمنة الذكور، والمنع المنظم للمبادرة النسائية ولحق المرأة في تقرير مصيرها. ويشكّل هذا الجانب مفتاحاً أساسياً لفهم توجهات الديناميكية الجديدة للعلاقة بين الجنسين.

ما يجب أن لا يغيب عن أذهاننا في تحليل وضعية المرأة في الدول الإسلامية هو أن بداية التاريخ الإسلامي حاضرة أكثر من أي وقت مضى في بلورة استراتيجية المستقبل. والإيقاع الزمني في المجتمع الإسلامي المعاصر إيقاع خاص جدّاً، حيث يبدو أن أربعة عشر قرناً مرّت دون مواجهات حادّة أو قطيعة كاملة، وحيث إن المستقبل يشكّل استمراراً للماضي. وظهور المبادرة النسوية الناجم عن مظاهر اعتيادية في الاقتصاد المعاصر كالأجر الفردي، يبعث في الذاكرة الجماعية صراعات الجاهلية التي تظل راهنة دائماً وتمتدّ لتنطبق على المستقبل.

والنساء اللائي يبحثن عن الشواهد والأجور في المجتمعات الإسلامية الحديثة، ويصرفن قدراً كبيراً من طاقاتهن في تطلعات فردية بالأساس، يبعثن في الذاكرة الرمزية أشباح نساء الارستقراطية العربية الجاهلية اللائي لم يقبرن نهائياً. وفي الوقت الذي عارض فيه الإسلام الجاهلية بشدّة فإنه قد استرجعها وأدمجها كمكوّن بنيوي في النفسية الإسلامية، التي تنطلق من ردّ فعل عدائي غريب تجاه العصر الصناعي، عصر الأجور والتصويت الفردي لترى فيه جاهلية جديدة. وتشكّل المرأة بمبادرتها وتقريرها لمصيرها، جزءاً مكوّناً رمزياً محملاً بالجاهلية القديمة والحديثة أي تلك التي تبدأ مع العصر الحديث.

الفصل الرابع

الواقع المعاصر: وصف المعطيات

بعد عرض نموذج نظري لمفهوم الإسلام بخصوص حياة المرأة الجنسية انطلاقاً من آراء الإمام الغزالي حول الزواج الإسلامي، يتمّ الانتقال إلى الصورة التي يقدّمها عن الأسرة المسلمة لا بهدف تقييم التحوُّلات التاريخية التي طرأت عليها، ولكن بهدف الاقتراب أكثر من الوضعية الحالية بمقارنتها بنموذج مثالي. ولذا سأقارن بين الأسرة المثالية في رأيه وبين الواقع المغربي كما تبرزه المعطيات التي جمعتها، بقصد إظهار الاتجاهات التي ترسم في إطار ديناميكية الجنسين المعاصرين.

لقد حصلت على مادّتي في المغرب خلال صيف 1971. وكان اهتمامي في البداية منصباً أساساً على معرفة طريقة البحث في التغيّرات التي عرفتها ديناميكية الرجل ـ المرأة. وقد قمت بخمسين لقاءً (50٪ منها مع الرجال و50٪ مع النساء) تركّزت حول الأسئلة التالية: ما هو في رأيكم التغيير الأساسي الذي عرفته الأسرة خلال العقود الأخيرة من جهة؟ وفيما يتعلّق بوضعية المرأة من جهة أخرى؟ وقد أشار كل الذين تحدثوا تقريباً بطريقة أو بأخرى إلى عامل المكان، وألحوا على التمييز الجنسي كما تدلّ على ذلك أقوالهم:

«من قبل، كانت المرأة تتمتّع بالحماية» أو «من قبل، لم تكن النساء في كل مكان»، أو «فيما مضى كانت المرأة تلازم البيت» أو «من قبل، كان النظام سائداً أكثر مما هو عليه الآن، وكانت المرأة تخضع لمراقبة صارمة». ولذا قررت أن أركز أبحاثي على هذا الجانب من ديناميكية الجنسين الذي يبدو أنه عرف تحوُّلات جدّ هامة، ويتعلّق الأمر باستعمال المكان من طرف الجنسين.

وقد أردت الحصول قدر الإمكان على نوعين من المعطيات، يتمثل أولها في الصورة التي كانت عليها الحياة التقليدية من جهة، قصد الاقتراب أكثر من التحوُّلات الحادثة (عمل الزوجة خارج البيت واتصالها بالعالم الخارجي)، وثانيها في تبين العلاقات الجديدة بين الجنسين ونوعية الضغوط التي تخضع لها من جهة أخرى.

وفي ما يتعلّق بالاختيار الأوّل أي رصد التحوُّلات التي طرأت على العلاقات والأدوار العائلية، وقع اختياري على الاستجواب الطويل. أما بخصوص التوتر الذي تعرفه العلاقة بين المرأة والرجل في إطار الأدوار الجديدة، فقد لجأت إلى مصلحة الإرشاد القانوني الديني التي يشرف عليها أحد علماء الدين في الإذاعة والتلفزة المغربية، حيث تفد مئات الرسائل كل أسبوع على هذا البرنامج من جميع أنحاء المغرب وتصنف بحسب مواضيعها، ويختار حضرة العالم اثنتين أو ثلاثاً منها في كل حلقة، ويجيب المستمعين بعد عرض العناصر القانونية والدينية المتعلقة بالقضية المطروحة. وعليه غالباً أن يبين السلوك القويم الذي ترتضيه الأخلاق الإسلامية في هذا الشأن أو ذاك. وقد احتفظت بـ 402 رسالة للتحليل من أصل 5000، لكي أضمن نوعاً من التمثيلية لكل القضايا المَطْروحة.

الأحاديث مع النساء:

نظراً لطبيعة بحثي النظرية واتساع موضوع الدراسة: «نتائج التمييز الجنسي»، قررت تحديد مجال ملاحظتي قدر الإمكان. ولذا محورت أبحاثي حول فئة اجتماعية محدودة عددياً ضمن سكان المغرب وهي البورجوازية الصغرى المدينية، التي لعبت، على الرغم من عددها المحدود، دوراً سياسياً واجتماعياً هاماً في المغرب وغيره من البلدان. وقد بدا لي بأن هذه الطبقة تشكّل فئة رئيسية لا بسبب حداثتها فحسب، ولكن نظراً للدور السياسي الريادي الذي لعبته حتى يومنا في المجتمع العربي سواء في المجالات الإدارية أو العسكرية أو الاقتصادية وخاصة منها الإيديولوجية.

قمت بمائة لقاء استغرق كل منها من 20 إلى 30 دقيقة مع نساء اخترن تبعاً للعينات الملائمة للبحث (تقليديات وعصريات)، وذلك قبل الشروع في الاستجوابات المطوّلة التي قمت بها خلال صيف 1971، وقد دام كل منها مدّة تراوحت بين ساعتين وست ساعات وتطلب ذلك جلسة واحدة إلى ست جلسات تبعاً للظروف، (حضور والدَي الزوج ـ مستوى الضجيج ـ التعب ـ قلق الشخصية المستجوبة ـ حضور نساء يسهرن على الأطفال الصغار خلال فترة الاستجوابات. . . إلخ). وتخضع العينات «عصرية ـ تقليدية» لمجموعة من المتغيّرات تتعلّق بالسن والتعليم والعمل. . . إلخ[1] وتحدِّدُ الجداول التالية سن كل امرأة مستوجبة ووضعيتها العائلية، وكذلك مهنة كل امرأة عصرية، ومهنة الرجل الذي يتكفل بالمرأة التقليدية.

---

(1) أشكر المسؤولين عن الإذاعة والتلفزة المغربية على المساعدة التي قدّموها لي، وخاصة السيدة ليلى المسؤولة عن «برنامج المرأة» الذي يعدّ من أقدم برامج الإذاعة وأكثرها شعبية، وذلك لأنها مكنتني من أرشيفات برنامجها.

جدول رقم (1)
معلومات حول هوية النساء المستجوبات

	النساء التقليديات	النساء العصريات
التعليم	أُميات.	متعلمات.
المهنة	العمل المنزلي.	يعملن خارج البيت.
التمييز الجنسي.	صارم جدّاً.	متساهل جدّاً.
الزواج	يقرره الآباء.	المرأة تختار (أو تحاول اختيار شريكها).
السن	ولدن قبل الحرب العالمية الثانية.	ولدن بعد الحرب الثانية حين فتحت الحركة الوطنية المدارس في وجه البنات.

جدول رقم (2)
النساء التقليديات

	الوضعية العائلية	السن	مهنة الرجل الذي يعيلها
حليمة ح	أرملة	60	الابن: موظف.
حياة ح	متزوجة	40	الزوج: موظف.
فتيحة ف	متزوجة	45	الزوج: موظف.
كنزة	متزوجة	50	الزوج: موظف متقاعد.
طامو	أرملة	48	الأخ: مدرِّس.
خناثة	متزوجة	48	الزوج: يشتغل في مؤسسة للكهرباء.
سلامة	أرملة	60	الابن: تقني فلاحي.
مارية م	مطلقة	55	الابن: ضابط في الجيش.

جدول رقم (3)
النساء العصريات

	الوضعية العائلية	السن	المهنة
فايزة ف	متزوجة	22	مساعدة في مختبر.
منى م	متزوجة	26	مدرِّسة.
الطاهرة	عازبة	25	طالبة في كلية الطب. (تعمل نصف الحصة وتتوفر لها منحة).
طامة	مطلقة	30	مسؤولة عن العلاقات العامة.
لمياء	مطلقة	30	محاسبة.
صفية	عازبة	25	سكرتيرة.

ولتوضيح الميكانيزمات الفاعلة بحكم التطوُّر نحو «التحديث» حاولت استجواب الأُمهات (التقليديات) مع بناتهن (العصريات)، ولم أنجح في هذا التركيب إلاّ أربع مرّات (وكما يمكن ملاحظة ذلك من خلال الجدول. وفي هذه الحالة تحمل المرأتان الاسم العائلي نفسه).

هذه الاستجوابات غير الموجهة والمطولة والعميقة قد اتسمت بالإيقاع العادي الذي يكتسيه حوار عائلي. وقد أُعيد تسجيلها غالباً مرّات متعددة تبعاً لمزاج الشخصية المستجوبة، ولما يحدث من انقطاع لسبب أو لآخر... إلخ.

وقد اقتصرت على الاستشهاد بما ورد في بعض الاستجوابات لكي أعوّد القارئ على الحالات الموصوفة، وحاولت خلال كل فصل استمداد أقصى ما يمكن من المعلومات من استجواب واحد، وأقدِّم كمثل على ذلك حديث السيدة المشار إليها بفتيحة ف، التي أمدَّتني بالمادَّة الأساسية للفصل الخاص بالحماة لا لأنها متحدّثة بارعة فحسب، ولكن لأن التناقضات في العلاقة بين الأُم والابن والزوجة تكتسي في حالتها صبغة النمطية.

ومن خلال قراءة أو بالأحرى السماع المنظم للشرائط المسجلة، تبيّن أن هناك خلافين رئيسيين بين حياة النساء التقليديات وحياة النساء العصريات، فالتمييز الجنسي اتسم بالصرامة بالنسبة للأوائل خلال حياتهن بأكملها، في حين أنه لم يكن ذا أهمية في حياة الفئة الثانية، باستثناء مرحلة الرشد حين تدفع المرأة إلى الوعي بأهمية سلوكها (الجنسي على الأخصّ) بالنسبة لشرف العائلة. ولا تعتبر النساء العصريات التمييز الجنسي عاملاً رئيسياً في حياتهن، في حين أنه يبرز كعنصر مركزي في حياة النساء التقليديات. ويتمحور الخلاف الثاني حول الشخصية التي تكون رئيسية في حياة كل من الفئتين، أي تلك التي يمنحنها أهمية قصوى ويرتبطن بها في علاقة حميمية جدّاً. ولقد اتضح أن الحماة هي التي تحظى بهذا الدور في حياة النساء التقليديات (عدم تواجد الزوج في البيت معظم الأوقات كان يضفي عليه صفة شبه أسطورية)، في حين أن أقرب شخصية لدى الفئة الثانية هي الزوج الذي تتمحور حوله العواطف والتطلعات والصراعات... وتدعو هذه الخلافات إلى التفكير في وجود علاقة بين التمييز الجنسي والدور البارز الذي تلعبه الحماة في الأُسرة.

رسائل المستمعين:

لا تشكّل الـ 400 رسالة المحللة إلاّ عينة من آلاف الرسائل الواردة على مصلحة الإرشاد التي تديرها وتموّلها الدولة. وكانت هذه المصلحة تذيع برنامجاً أسبوعياً على الموجة الرئيسية بالإذاعة الوطنية، التي تقدّم إلى جانب البرامج الترفيهية، عدّة برامج ذات الفائدة العامّة كأحكام الطلاق التي يصدرها القاضي بعد تغيّب الزوج، وتذاع على موجات الإذاعة مما يضمن انتشار القرارات القانونية، وإخبار العديد من المغاربة الأُميين الذين ليس بوسعهم الحصول على هذه المعلومات.

لقد شكّلت الفتوى خطوة هامة في حياة المسلم اليومية، نظراً للحرية والاستقلال الذاتي اللذين يتمتّع بهما الفرد في الإسلام، حيث لا رهبانية ولا وجود لمؤسسات وسيطة بين الفرد واللّه. وعلى كل إنسان راشد مسؤول أن يتحمل مسؤولية أفكاره وأعماله، ولكي يكون مؤمناً صالحاً عليه أن ينوي ذلك أي أن يعزم على إخضاع أعماله للقانون الإلهي. وإذا ما شك في معرفته لهذا القانون الإلهي عليه أن يستفتي أُناساً مؤهلين لإجابته، ومن أكثر الشخصيات المرشدة التي تنال التقدير في المغرب القاضي مولاي مصطفى العلوي الذي يقدّم خدماته وتذاع أجوبته في الإذاعة، وهو عادة يصنف الرسائل بحسب مواضيعها، وهذه المواضيع هي التي تحكمت في ترميزها وتحليل محتواها في إطار هذا البحث[2].

وانطلاقاً من عبارة المقدّمة «من فلان أو فلانة، من مدينة كذا. . .» التي تفتتح بها أغلب الرسائل، كان من الممكن عموماً

(2) تمّ ترميز المعلومات التي تحتويها كل رسالة، ثمّ نقلها على بطاقات، وقد تمّت معالجة الكل بواسطة الحاسوب.

التعرف على جنس المرسل ومكان إقامته. وغالباً ما كانت الرسالة تعرّف بسنّه وبوضعيته العائلية، ويقدِّم الجدول (3) تحليلاً لهذه العوامل: الجنس ـ التوزيع الجغرافي ـ الوضعية العائلية ـ سن المراسلين. وعندما كانت الكتابة غير واضحة أو عندما كان أحد العناصر غير متوفر في الرسالة، تمَّ وضع علامةٍ كإشارة إلى غياب هذا العنصر أو ذاك في الرسالة.

ولترميز العناصر الموجودة في الرسائل ارتكزت بعد قراءات متعدِّدة على القضايا التي تطرحها، وهي في الغالب مشاكل مرتبطة بالعائلة. وتتوضح الطريقة التي انتهجتها في تقسيم هذه العناصر من خلال بعض الأمثلة التالية، إلى جانب العوامل التي عزلتها في القسم الخاص بالتوترات الحاصلة قبل الزواج:

عامل (9): قرار شاب بالزواج:

1 ـ أن يتزوَّج عن حب.

2 ـ أن يرغب في الزواج من الفتاة التي يختارها.

3 ـ الجمع بين 1 و2.

عامل (10): موقف الآباء:

1 ـ تدخلهم في اختيار ابنهم أو ابنتهم.

2 ـ معارضتهم الشديدة لاختيار الأبناء.

3 ـ قرارهم بفرض خطيب على ابنتهم أو خطيبة على ابنهم.

4 ـ الجمع بين 1 و2.

5 ـ الجمع بين 1 و3.

عامل (14): جواب الآباء على مشروع زواج أبنائهم:

1 ـ السخط عليهم (اتهامهم بالعقوق).

2 ـ التهديد بالسخط عليهم.

3 ـ الصراع المفتوح بين الابن وأسرته.

4 ـ الصراع المفتوح بين البنت وأسرتها.

وبرز نتيجة لتحديد الموضوعات أن اختيار الشريك يشكّل أحد مصادر الخلاف والتوتر في الأسرة الراهنة. من يختار الشريك؟ أهو الولد أو البنت أم الآباء؟ ومن خلال الرسائل يظهر أن الآباء يعتقدون بأنه لا زال (حتى تاريخ كتابة النص الأصلي أي 1973) من حقهم دائماً اختيار شريك لأبنائهم، في حين أن الأبناء يعتقدون بأن المسألة تخصهم دون غيرهم. ولذا فإن المبادئ التي تحكمت في العائلة التقليدية خلال قرون تدخل في صراع مباشر ضدّ تطلّعات ورغبات الأجيال الشابة.

وتبيّن المعلومات التي حصلت عليها إحدى القناعات التي خرجت بها، وهي أن المفاهيم الإسلامية حول هوية المرأة الجنسية ومساهمتها في المجتمع (كما عرضتها في الفصل 1)، لا زالت تفرض نفسها رغم التحوُّلات التي عرفتها العائلة. فالتمييز الجنسي والزواج المقرّر من طرف الأهل وأهمية الأمّ في حياة ابنها، من العوامل التي تبرز أن الهندسة الاجتماعية في البلاد الإسلامية تعادي بشدّة وحدة الرغبات الجنسية للزوجين في إطار الخلية الأُسروية ذاتها.

وفي حين تشجع التحوُّلات التي نعيشها على نبذ التمييز الجنسي وعلى الاختيار الحرّ للشريك وفعالية الخلية الأُسروية وتحرّك أعضائها، يتضح من خلال رسائل المستمعين والحوار مع النساء أن هذا الصراع المفتوح بين إيديولوجيا جدّ متجذرة وممارسات تخرقها باستمرار، يشكّل مصدر التباس وقلق مستمرّين.

إن هدفي المتواضع لا يكمن في ازعاج القارئ بادّعاء تقديم الحقيقة حول ديناميكية الرجل ـ المرأة التي ظهرت في الأُسرة المغربية الحديثة، فالحقيقة هي ملك أولئك الذين يبحثون عن اليقين، وأعتقد بأننا نتقدّم بسرعة أكبر ونعيش بطريقة أفضل إذا ما بحثنا عن الشك، وإذا ما تمكنت من تشكيك القارئ في معتقداته المسبقة وأنماطه الجاهزة حول ديناميكية الجنسين، سأكون قد حققت نجاحاً أكبر مما كنت آمله. والواقع أن التحليل النوعي لا يهدف إلى مدّ القارئ بحقائق مرقمة ـ وهي توجد رهن إشارته في مديرية الإحصاء بالرباط ـ لأن نجاحه يكمن في تأثيره الذي يفترض أن يكون مناقضاً لذلك، أي أن لا يجعلك تركن إلى الاطمئنان المريح بخصوص قناعاتك، بل يؤدِّي بك على العكس من ذلك إلى تحطيمها، ومن هنا ندرك السبب الذي يجعل عديداً من الأموات ـ الأحياء لا يقدرون البتة هذا النوع من التحليل.

ومن جهة أخرى فإنني أعتقد كباحثة بأن من حقي الخطأ إن على مستوى النموذج النظري (القسم 1) أو على مستوى تحليل المواد الملموسة. وعلى القارئ من جهته تصويب الهدف واستنتاج خلاصات مخالفة. وهدفي هو إثارة النقاش في المغرب وخارجه عن سلوكنا إزاء الجنس الآخر ومترتباته السياسية، ولا أعني بالسياسة البنية القاعدية الديمقراطية (كيف تمكن البرلمانات والأحزاب والنقابات. . إلخ من ازدهار العلاقات الديمقراطية سواء خلال انتخابها أو المدّة التي تتحمّل فيها مسؤوليتها)، ولكن أقصد أكثر إلى العلاقة التي نربطها بالشخص الأقرب إلينا، الذي نتقاسم معه أكثر المصالح ونحقق الاتصال الإنساني الأكثر عمقاً وحميمية من غيره، أي الشخص الذي نتقاسم معه المجال المنزلي. فمن المستحيل أن يكون الإنسان الذي يرفض العلاقة الديمقراطية في مجال يعتبر

غير سياسي كالمجال المنزلي (حيث نقوم بالمهامّ الأساسية للحياة، وحيث نأكل وننام ونمارس الحب)، قادراً على البحث عن هذه العلاقة في مستويات الديمقراطية العليا كخلية الحزب أو البرلمان.

وتعد مهمة كشف طبيعة العلاقة الديمقراطية في ديناميكية الجنسين أساسية، لأنها مسألة عميقة تهمنا جميعاً وتكتسي طابعاً حيوياً بالنسبة لنا جميعاً.

هوية كاتبي الرسائل انطلاقاً من تحليل محتوى عبارة التقديم:

جدول رقم (3)
عوامل التعرف
الجنس يشار إليه في 369 رسالة

	العدد	النسبة
النساء	160	٪43
الرجال	209	٪57

مكان الإقامة
أشير إليه في 175 رسالة

	العدد	النسبة
مراسلون من المدن الكبرى	210	٪70
مراسلون من مناطق أُخرى	88	٪30

الوضعية العائلية
أُشير إليها في 175 رسالة

	النسبة
عازبات	٪46
أرامل (من الجنسين)	٪4
متزوجون (من الجنسين)	٪48
دون تحديد	٪2

السن
أُشير إليه في 157 رسالة

	النسبة
مراهقون (أقل من 20 سنة)	٪45
راشدون شباب (بين 20 و25 سنة)	٪39
راشدون (أكثر من 25 سنة)	٪8
مسنّون (يصفون أنفسهم بذلك)	٪8

الفصل الخامس

الفوضى الجنسية من خلال المعطيات

يبدو أن العلاقات بين الجنسين تجتاز مرحلة فوضى وخلط شديد مطبوعة بغياب كل قاعدة. والواقع أن القواعد التقليدية التي تتحكم في هذه العلاقات تتعرض لخرق دائم من طرف عدد كبير من الأفراد دون أن تترتب عن ذلك عقوبات قانونية أو اجتماعية. ويشكّل التمييز الجنسي إحدى القواعد التقليدية التي ينطبق عليها ما ذكرناه. ويترتب عن الفصل بين الجنسين المنع المطلق لكل لقاء بين الرجال والنساء الذين لا تربط بينهم قرابة أو زواج، وتقسيم مجموعة المكان الاجتماعي إلى قسمين: الأمكنة الخاصة بالرجال من جهة والمكان الخاص بالنساء من جهة أخرى وهو المكان المنزلي.

وكل صدام بين المجالين محدود ويخضع لمجموعة من العادات. وحين يستدعي رجل صديقاً إلى بيته فإنه يدق على ـ بابه ـ رافعاً عقيرته طالباً من النساء إخلاء الطريق، اللائي يُسرعن إلى التواري في الأماكن المظلمة لكي يفسحن الطريق للغريب، ويظل الضيف جالساً مع مضيفه في الغرفة المخصصة للرجال حتى خروجه، وإذا ما أراد الذهاب إلى المرحاض يُعاد مشهد طلب إخلاء الطريق، حتى يتم تجنب كل لقاء يعتبر محظوراً بين رجل وامرأة غريبين.

وهناك عادات مماثلة تحيط باختراق المرأة لأمكنة خاصة بالرجال. وكان خروج المرأة من المجال المنزلي حتى وقت قريب جداً يشكّل ظاهرة تحدث في مناسبات نادرة: كزيارة قبور الأولياء والذهاب إلى الحمام، أو زيارة العائلة في مناسبات الولادة أو الزواج أو الوفاة. ويشكّل الحجاب تعبيراً عن اختفاء المرأة في الشارع الذي يمثّل المكان الذكوري بامتياز.

وقد اتضح من خلال الأحاديث التي قمت بها أن النساء اللائي تجاوزن الخمسين من العمر عشن التمييز بين الجنسين كمظهر طبيعي في الحياة، في حين أنه لا يشكّل إلاّ إمكانية من بين الإمكانيات الأخرى بالنسبة للآئي بلغن حالياً سن الثلاثين (حالياً ـ تعني تاريخ كتابة البحث أي سنة 1973). وحق النساء في الدخول إلى الأمكنة التقليدية المخصصة للرجال ليس مؤسساً بعد أو مقبولاً إن على مستوى القوانين أو الإيديولوجيا التي ترتكز عليها. والفوضى الناجمة عن ذلك تعود إلى الهوة التي تفصل بين الإيديولوجيا والواقع، حيث غدت أعداد كبيرة من النساء يستعملن الأمكنة التقليدية المخصصة للرجال، ويخرجن سافرات ويقررن بأنفسهن مسار حياتهن. وتبرز الفوضى المترتبة عن الهوة التي تفصل الإيديولوجيا والمعتقدات عن الممارسة بوضوح في الرسالة التالية الموجهة إلى مصلحة الإرشاد:

رسالة: 88: الدار البيضاء ـ في 18/ 5/ 1971.

إلى حضرة العالم المحترم مولاي مصطفى العلوي:

سيدي:

يذهب أغلب الناس في أيامنا إلى البحر ويقضون معظم شهور الصيف على الشاطئ. إنها مناسبة لكي يتعارف الرجال والنساء والفتيات والشبان ويقيموا صداقات فيما بينهم، وقد يتعرفون على

مسيحيين ويهود، وكل منهم يرى الآخر عارياً. هل ذلك مباح في مجتمع إسلامي؟ لقد طرحت عليكم هذا السؤال منذ مدة ولكنني لم أستمع إلى جوابكم على أمواج الإذاعة... ربما لم تصلكم رسالتي.!

يُصَعِّدُ الفصل بين الجنسين من حدّة المكوّن الجنسي في اللقاءات بين الجنسين، ويعود ذلك بالتحديد إلى أن المجتمع لا يقدم للفرد أي نموذج كفيل بتوجيه سلوكه في اللقاءات مع الجنس الآخر. وتبرز في الرسائل التالية الشكوك والقلق الناجمان عن هذه الوضعية:

رسالة: 46: تازة - في 13/ 3/ 1971.

إلى العالم السيد مولاي مصطفى العلوي:

سيدي:

كنت أحب شاباً طلب مني أن يقبلني ويداعبني، ولقد قبلت وشجعتني على ذلك صديقة لي، إلاّ أن ذلك لم يصل بنا إلى حدّ الجماع. وبعد مدّة أدركت بأن ذلك الشاب لم يكن ينظر إلى علاقتنا نظرة جدّية، وانقطعت عن لقائه، وأقسمت بأن لا أقترف مثل هذا الذنب أبداً. هل يبيح الإسلام سلوكي أم يمنعه؟ كيف يمكن لي أن أكفر عن ذنبي؟.

شكراً! شكراً!.

ويبدو من خلال تحليل محتوى 402 رسالة، أن الحياة الجنسية (التي يشار إليها عن طريق الأسئلة حول الحب والزواج والممارسات المنحرفة...) تشكّل أحد المشاغل الكبرى لدى المراسلين. وفي أغلب الحالات يودّ هؤلاء معرفة ما إذا كانت بعض المسلكيات بين الجنسين مباحة أو محرّمة من وجهة نظر الدين. وأغلب الأسئلة تدور

حول ممارسات مستحدثة كأن تسبح المرأة عارية في شاطئ يرتاده الرجال، أو أن يقبلها رجل غير زوجها الشرعي، وكلها ممارسات يحظرها النظام التقليدي ويدحضها. وتظل فرص اللقاء المتزايدة بين الجنسين ظاهرة غير اعتيادية في المجتمع المغربي، فالفصل شبه المطلق بين الجنسين لا زال سائداً في مناطق عديدة من البلاد. (نعيد التذكير أن هذا البحث أنجز سنة 1973، وأن الكثير من هذه القضايا المطروحة تعتبر متجاوزة راهناً، الشيء الذي يبرز مدى التطوّر الحاصل).

المشاكل الجنسية في المناطق البدوية:

ـ حظر العلاقات بين الجنسين:

في بحث ميداني أجراه باسكون وبنطاهر حول الشباب القروي[1]، يتضح أن كل قرية من القُرى المدروسة تحاول فرض مراقبة صارمة على الشباب بحيث لا يمكنهم الاقتراب من النساء، إلى حدّ أنهم يقومون بممارسات جنسية تعتبر منحرفة بالنسبة للقواعد التي يفرضها المجتمع ذاته. وهكذا فإن الشبان الذين قبلوا الإجابة على الاستمارة يعترفون:

14٪ : يمارسون العادة السرية أو الشذوذ الجنسي.

20٪ : يمارسون الشذوذ الجنسي.

34٪ : يترددون على منزل للدعارة في أقرب قرية كلّما سنحت لهم الفرصة لذلك[2].

---

(1) P. Pascon et M. Bentahar: **Ce que disent 269 jeunes ruraux**, Bulletin économique et social du Maroc (ci-après BESM), Janvier-Juin 1969, N° 112-113.

(2) Ibid, p. 755.

ونظراً لغياب بحث كامل عن الممارسات الجنسية التي يتعاطاها الشباب المغربي في مجموعه، فإننا لا نستطيع الاعتماد على هذه الدراسة وحدها لاستخلاص نتائج نهائية عن المشاكل الجنسية عموماً، غير أنه بإمكاننا استنتاج كون الفصل بين الجنسين لا زال يشكّل واقعاً لدى الشباب في بعض المناطق البدوية.

ومن بين سكان المغرب الذين يصل عددهم إلى 15 مليوناً(3)، يوجد حوالي الثلثان منهم في المناطق البدوية، و56٪ منهم لم يتجاوزوا سن العشرين(4). وفي المناطق التي أقيم فيها البحث الميداني الخاص بهذه الدراسة، كان 87٪ من السكان دون سن الواحدة والعشرين، و78٪ منهم كانوا يحلمون بالحياة في المدينة، ومن بين الأسباب التي يقدّمونها لذلك توفر النساء في المدينة:

«في المدينة تجد النساء كما تريد».

«لا توجد المواخير إلاّ في المدينة».

«في المدينة تخرج النساء سافرات، يلبسن بذلات قصيرة، وإذا أردت تجريب حظك بإمكانك ذلك»(5).

وفي إحدى القُرى نجد الفصل بين الجنسين مفروضاً بطريقة عنيفة ذات خصوصية:

«إذا ما ابتعدت مع فتاة عن القرية تجاوزت الثانية عشرة من العمر، يتبعك أكثر من ثلاثين شخصاً، ويرمونك بالحجارة

---

(3) Population légale (Royaume du Maroc, Division des Statistiques) p. XII.

(4) Recensement Général de la Population et de l'Habitat (Royaume du Maroc, Secrétariat au Plan et au Développement Régional, Direction de la Statistique, 1971), Vol. I, p. 5.

(5) Pascon et Bentahar: **269 Jeunes ruraux**, p. 63.

ويصرخون. وليس الأمر كما هو عليه في المدينة، عليك أن تحتاط كثيراً» (19 سنة)[6].

ونظراً للقيود المفروضة على اللقاء بين الجنسين، يغدو المغربي الذي يعيش في المناطق التي تفرض هذه القيود مشروطاً بأن لا يتصوّر المرأة إلاّ من خلال تعابير الحاجة الجنسية.

«في سن السابعة عشرة بدأت أعي الوضع الذي كانت عليه الأشياء، ولذا تركت الحيوانات والأصدقاء جانباً لأن ذلك غدا بالنسبة لي إضاعة لطاقتي. وبدأت أعرف أن مركز «ب» يعج بالبغايا. وعندما لا تتوفر لدي النقود لا أتردّد في سرقة شيء ما لبيعه هناك وقضاء حاجتي» (23 سنة)[7].

وأغلب الشبان يشمئزون من كونهم مدفوعين إلى ممارسات جنسية يمقتونها، ويحلمون بالزواج الذي يحققونه عندما يجدون عملاً. ويشكّل ذلك محاولة تزداد صعوبتها في بلاد تكتسحها البطالة، وتكتسي هذه الأخيرة أشكالاً عدّة من بينها الأعمال الهامشية وتصل إلى نسب عالية غالباً في البوادي[8].

وتبعاً لإحصاء 1971 فإن الشبان الذين يعانون من البطالة أكثر من غيرهم تترواح أعمارهم بين الخامسة عشرة والأربع والعشرين سنة، حيث إن 83٪ منهم لا يجدون عملاً عندما يشرعون في البحث عنه لأوّل مرّة في حياتهم[9]. ويعترض الشبان على كون الرجال المسنين الذين يملكون مالاً يحتكرون أغلب الفتيات ليتزوجوهن.

---

(6) Ibid. p. 76.

(7) Ibid.

(8) Abdeljalil Agouram et Abdelaziz Belal: **Bilan de l'économie marocaine depuis l'indépendance,** BESM XXXIII, N° 116, p. 11.

(9) Recensement Général, 1971, Vol. I, p. 9.

«لقد أحببت فتاة من القرية وكانت تعرف ذلك، ولكنني كنت فقيراً ولم نكن متعلمين (يعني ذلك عاجزين عن المواجهة)، وجاء موظف وأخذ الفتاة التي كنت مغرماً بها. في بداية الأمر رغبت في الموت. ولذا لا أخفي عليكم بأنني عدت إلى الممارسة مع الحيوانات» (16 سنة)[10].

في المجتمع البدوي التقليدي جدّاً لا توجد مراهقات عازبات. وقد أسفر بحث قامت به مليكة البلغيثي حول النساء البدويات على أن 50٪ من الفتيات يتزوَّجن قبل سن البلوغ، وتنضاف إليهن نسبة 37٪ بعد سنتين من ذلك[11]. ويبدو أن الزواج المبكر في المجتمع البدوي يشكّل وسيلة لتجنب الحب والعلاقة الجنسية بين الشباب من الجنسين.

وانطلاقاً من أحاديثي مع النساء التقليديات، يظهر أن السن المثالي للزواج في البنية التقليدية هو الثالثة عشرة، وينظر إلى الزواج المبكر كحادث مشرّف في حياة امرأة بما أن ذلك يعني أنها كانت جميلة إلى الحدّ الذي خطبت معه في سن جدّ مبكر. وكل النساء التقليديات المستجوبات بدون استثناء قلن بأنهن تزوَّجن قبل البلوغ، وأشرن إلى سن الثالثة عشرة عندما طلبت منهن التحديد. وقد توفرت لي إمكانية فحص إجابات إحداهن حين طلبت من إحدى صديقات طفولتها إذا ما كانت تتذكر السن الذي تزوَّجت فيه السيدة «ف»:

(ج ـ لقد كذبت عليك! كانت متقدِّمة في السن عندما تزوَّجت وكانت تطرح مشكلاً لأُسرتها. ألم تلاحظي أنها لا تتمتّع بجاذبية؟

(10) Pascon et Bentahar, **269 Jeunes ruraux**, p. 75.

(11) Malika Belghiti: **Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale**, Collection du Bulletin Economique et Social du Maroc (Rabat, 1970), p. 24.

س ـ كم كان سنها عند الزواج في نظرك؟

ج ـ أقسم لك بأنها كانت في سن العشرين على الأقلّ! وددت لو أنني كنت هنا حين كنتِ تسألينها، وما كانت ستجسر على استغلال الفرصة. كيف أمكنك تصديقها؟ لا أحد يستطيع أن يقول بأنها جميلة، ولن تبرري ذلك بالسن! لقد كانت «أقبح من الجوع».

أما في المدن فيبدو أن الفتيات يتزوَّجن في سن أكبر، وقد أظهر بحث عن التخطيط العائلي قامت به الأجهزة الرسمية سنة 1966[12] أن السن المثالي للزواج لدى الفتيات في المدن يكون بعد البلوغ:

السن المثالي للزواج:

	الرجال	النساء
في رأي الرجال	23 سنة	17 سنة
في رأي النساء	25 سنة	19 سنة

وتتوفر للشبان في المدن أكثر فأكثر إمكانية الالتقاء بشابات من سنهم والتفكير في الزواج، في حين أن كل النساء الشابات في المناطق البدوية يوجدن في ملكية الأزواج.

المشاكل الجنسية في المناطق المدينية:

محاربة الحب بين الجنسين:

تتعلّق المعطيات التي جمعتها في الأغلب بالمشاكل التي تطرح في المراكز المدينية، والواقع أن 70٪ من الرسائل ترد من هذه

(12) «Enquête d'opinion sur la planification familiale en milieu urbain», (Royaume du Maroc, Division des Statistiques, Ministère de la Santé publique, 1966), p.12.

المناطق. ونلاحظ لدى قراءتها أن الفصل بين الجنسين ليس مطلقاً بالشكل الذي يوجد عليه في المناطق البدوية، وأن بإمكان الشبان الاقتراب من النساء اللائي يكبرنهن سناً سواء كن متزوجات أم لا.

رسالة: 89: الدار البيضاء ـ 1971.

«أنا تلميذ في الثانوي وعمري 15 سنة. هل يمكنكم أن ترشدوني حول القضية التالية؟: عندنا خادمة متزوِّجة ليس لها أطفال، وبما أنها عاقر كنت أزورها كثيراً، ثم بدأت أمارس معها أي أنني اقترفت الزنى عدَّة مرَّات، أرشدوني من فضلكم، كيف أكفّر عن ذنبي؟

رسالة: 169: الدار البيضاء ـ في 16/1/1971.

«إني شاب في الواحدة والعشرين، أعاني من مشكلة لا أجد لها حلاً، أعرف امرأة في الخامسة والثلاثين تسكن بجوارنا، غير متزوِّجة ولها أطفال، تعرّضت لها وحصل ما حصل وأرجو من اللّه أن يغفر لي، بعد ذلك عرضت عنها.

مر عامان على ذلك وتغيّرت نظرتي إليها وبدأت اعتبرها كأمّ أو أخت لي، وغدت علاقتنا قائمة على الأخوَّة والاحترام.

والآن أصل إلى هدفي، لهذه المرأة ابنة في السابعة عشرة كانت تعيش مع جدّتها وأتت لتقيم مع أمّها. لم أعر لها انتباهاً في بداية الأمر، ولكنني لاحظت دائماً لطافتها معي وعطفها علي. وذات يوم اعترفت لي بحبها واستجبت لعاطفتها.

ولكنني لست قادراً على نسيان ما حصل بيني وبين أمّها، وغالباً ما أجد نفسي ممزقاً بين حبي لها ورغبتي في الهروب منها. إنها الفتاة التي تصلح لي وأشعر نحوها بكثير من الحب. لقد نجحت في

أن تأخذ مني عهداً بالزواج[13]، كما أن أُمي حدثتني بشأن الزواج بها، وأنا الآن حائر ولا أملك سبباً للرفض. هل هذا الزواج ممكن؟ وهل هو مباح في الشريعة الإسلامية[14]؟».

بيد أن أغلب الرسائل تبيّن أن الشبان في المدن يبحثون عن فتيات من سنهم قصد الزواج، وعندما ينجحون في إعلان الخطوبة لا يتوقفون عند مجرّد قبلة بسيطة.

رسالة: الدار البيضاء ـ في 17/ 5/ 1971.

سيدي:

«عمري 23 سنة، وقد تعرّفت إلى فتاة في التاسعة عشرة وأحببتها، وقد طلبت يدها إلاّ أن علينا أن ننتظر مدّة قبل الزواج لأنني لا أملك المال الكافي لذلك.

وذات يوم تغلبت علينا رغباتنا وحرمتها من «شرفها». إن عقد الزواج قد كتب ونحن لا نريد أن نخبر والديها لأن عرس الزواج لم يتمّ بعد. هل يحرّم الشرع الإسلامي ما قمنا به؟ إن خطيبتي قلقة أكثر مني لأنها ستعيش مع والديها حتى الزواج».

وأغلب الشبان لا يتوفر لهم الحظ نفسه، فرغبة الشاب في الزواج من الفتاة التي اختارها غالباً ما تصادف معارضة شديدة من طرف الآباء. وكنتيجة لذلك فإن الحياة الجنسية في المراكز المدينية تكتسي غالباً شكل صراع بين الأجيال أي بين الآباء والأبناء، وهو ما تبرزه 20٪ من 402 رسالة، وكلها تظهر طموحات الأبناء، ومواقف

---

(13) يقدم إدوارد وسترمارك وصفاً لميكانيزم العهد في:
Edward Westermark: **Ritual and Belief in Morcco**, Vol. I (Londres: MacMillan and Co, 1926), P. 564.

(14) يعتبر القرآن العلاقة بين الزوج وحماته محرّمة، انظر سورة النساء، الآية: 23.

الآباء غالباً ما تبيّن الطريقة التي ينتهي بها الصراع بين الاثنين. ويمكن فحص هذه القضايا إلى جانب عوامل أخرى كالسن والجنس وأهمية المدينة، للحصول على نظرة عامة حول شكل هذا الصراع.

معارضة الآباء للزواج الناتج عن الحب:

يشغل حق الآباء التقليدي في تقرير زواج أبنائهم محور الصراع. ويعارض الأبناء هذه الممارسة ويلحون على رغبتهم في الزواج الناجم عن حب. في حين أن الآباء من جانبهم يعتقدون بأن الحق يعود إليهم في اختيار شريك جنسي لابنهم أو لابنتهم، ويخول ذلك لهم سلطة كبيرة على الزوجين في حياتهما من دون شك. ويطالب الشباب المغاربة على العكس من ذلك بحقهم في اختيار شريكهم، وكلما كانوا صغاراً في السن ازداد إلحاحهم على الحق في الميل إلى من يشاؤون. ومن ضمن الرسائل المتعلقة بهذا الصراع نجد نسبة 70٪ منها قد كتبت من طرف مراهقين، و30٪ من طرف شبان بين العشرين والخامسة والعشرين من العمر: (سننعت هذه العينة بالشباب البالغين).

رسالة: أگادير، في يونيو ـ 1971.

«عندما كنت طفلاً، ماتت أمي وتزوَّج أبي بعدها. وفي سنة 1961 طلبت من ابنة خالتي يدها. عارض أبي هذا الزواج وهو يعرف مقدار حبِّي لهذه الفتاة، وقد قرَّرت أن أتزوَّجها خلال العطلة الصيفية. علمت بأن أبي لن يحضر هذا الزواج وأنه سيعارضه بكل طاقاته. إنه يريد أن يجبرني على ترك الفتاة التي أحبها منذ مدّة طويلة، لأتزوج من أُخرى وقع عليها اختياره، علماً بأنني لم ألتقِ بها قط وأنها من أسرة زوجة أبي.

كيف يمكنني حل هذا المشكل؟ هل بإمكاني الزواج بالفتاة التي

أحبها؟ ما حكم الشرع في إنسان من سني يتزوَّج دون موافقة أبيه؟ ما حكم اللّه تعالى في ذلك؟ إن زوجة أبي هي التي تدفع به إلى معارضة هذا الزواج».

رسالة: 6 فاس - في 8/ 6/ 1971.

«إنني موظف في شركة. وأبي يسكن في البادية. تعرفت إلى فتاة أريد الزواج بها وتعاهدنا على ذلك، بعدها بعثت إلى أبي أخبره بالأمر على أمل أن يشاركني فرحتي، ولكنني فوجئت به يعارض رغبتي ويريد أن أتزوَّج بفتاة بدوية. لا يمكنني أن أفعل ذلك لأنني لا أستطيع تصوّر حياتي دون هذه الفتاة، وإذا حاولت الانفصال عنها سأجد نفسي في وضعية خطرة تجاه نفسي والأمة والديانة الإسلامية.

هل يمكنكم أن ترشدوني وتبيّنوا لي السلوك القويم؟».

ويجد احتجاج الشباب لصالح الحب صداه عند النساء الشابات اللائي يدافعن بحرارة عن حقوق الزوجين، في 70٪ من الرسائل التي تتعلّق بالحب:

رسالة: 7

من الآنسة...

«عمري 15 سنة. طلب رجل يدي من والدي، وهو سيئ الطبع والأخلاق ويتعاطى المحرَّمات كتدخين الحشيش. وطبعاً فقد وافق والدي على زواجي به. أما أنا فقد رفضت الزواج وصممت على ذلك. والمشكل هو أنهم يفكِّرون في عدم إخباري بموعد كتابة عقد الزواج عند كاتب العدل، سيأتون بفتاة أخرى ويكتبون عقداً مزوراً وبعد ذلك سأكون الضحية. إذا ما تمّ ذلك في نهاية المطاف سأنتحر لكي أتحرّر من الضغط الذي يمارس عليّ. ما هو حكم الشرع في

الآباء الذين يقومون بتزوير زواج بناتهم؟ مهما حدث من أمر فإنني أفضل الموت على هذا الزواج».

وعلى الرغم من أن 80٪ من الشباب الذكور يعربون عن رغبتهم في الزواج من محبوباتهم، فإن 20٪ فقط من الفتيان يجسرون على التصريح بذلك، وهذا يعود على الأرجح إلى كون الفتاة المغربية حتى في حالة كونها «عصرية»، ليست أقل من جدتها اقتناعاً بأن على الرجل مطالبتها بالزواج وليس العكس. ويبدو هذا الموقف حكيماً وواقعياً حسب القانون المغربي، ذلك أن الفتاة لا تمنح نفسها للزواج ولكنها تعطى من طرف وليها.

وكون الفتاة المغربية لا تتخذ المبادرة لكي تتزوّج فذلك يفسّر بدون شك قلّة الخلافات بين الآباء وبناتهم، إذا قورنت بالخلافات بين الآباء وأبنائهم. وضمن أربع عشرة حالة وصل فيها الصراع بين الفئتين حدّاً كبيراً، توجد عشر حالات تتعلق بمعارضة الآباء لمشروع زواج أبنائهم الذكور.

ويبدو أن السلاح الأساسي المستعمل ضدّ الأبناء هو الرمي بالعقوق (السخط)، ذلك أن الآباء مخولون لكي يعلنوا سخطهم أو رضاهم على الأبناء. وتعبر العديد من الأمثال والحكم عن الخوف من الطاقة الهدّامة للسخط الأبوي ومن ضمنها:

«اللّي هرسوه الأولياء، كيجبروه الوالدين، واللّي هرسوه الوالدين ما يجبروه الأولياء»[15].

إن الابن الذي يتعرّض لهذه اللعنة مهدد بالفشل في كل ما يقدم عليه، وبانهيار زواجه واشتعال النار في بيته وكساد تجارته. وعموماً

---

(15) يقدّم إدوارد وسترمارك وصفاً لملابسات سخط الآباء على الأبناء في:
R. Westermark: **Wit and Wisdom** (Londres: Georges Routledge and Sons, 1930).

عليه أن يتوقع قدراً مفزعاً على الأرض في انتظار الاكتواء بلظى جهنم يومياً، ونتيجة لذلك فإن معارضة الآباء لمشروع زواج أبنائهم فعّالة في أغلب الأحيان. ويعترف بعض الشباب من الجنسين بأنهم حقدوا على آبائهم نظراً للمأزق الذي وضعوا فيه: رضى آبائهم من جهة أو الشخص المحبوب من جهة أُخرى. وتنتج عن ذلك مجموعة من المواقف. فبعضهم يثور داخلياً ضدّ الآباء ولكنه لا يجسر على التحرّك ويجد نفسه مشلولاً، وبعضهم الآخر يخطط لاتخاذ المبادرة ومواجهة إرادة الأبوين عملياً، وقلّة منهم تهدّد باللجوء إلى إجراءات متطرّفة كقطع العلاقة بالوالدين أو الانتحار.

لماذا يقف المجتمع المغربي باسم القرابة ضدّ رغبة الشباب في بناء حياة زوجية قائمة على الحب؟ هل يهدّد الحب الزوجي أسس الأُسرة التقليدية التي تجعل من العلاقة الجنسية التي تستثني الحب بين الجنسين نموذجاً للزواج المثالي؟

ويتمثّل أحد المعطيات المستخلصة من عدد من الأبحاث والدراسات حول الأُسرة الإسلامية الانتقالية، في كون العلاقة بين الجنسين تشكّل أحد مراكز التحوّلات وتلقي الضوء على أنماط الصراع. ويبدو أن المجتمع يتخذ موقفاً سلبياً منظماً إزاء الحب المتبادل بين الجنسين. في المناطق البدوية تتمّ محاولة منع الالتقاء بين الجنسين ومحاربة تكوّن زيجات مبنية على الحبّ، كما أن إمكانية الشاب في الاقتراب من فتاة تخضع لمراقبة صارمة وفعّالة حسب ما يبدو. وعلى العكس من ذلك فإنه بالإمكان الاقتراب من المرأة في المراكز المدينية على ما يبدو بحيث تكون فرص اللقاء سهلة نسبياً لكي يتبادل الشباب الحب ويرغبوا في الزواج. هل يمكن أن نستخلص من ذلك أن الفصل بين الجنسين في طريقه إلى الزوال في المناطق المدينية؟

أعتقد بأن هذه الظاهرة التي تشكّل إحدى دعامات المجتمع الإسلامي، حيث تضمن مراقبة صارمة على الحياة الجنسية، في طريقها إلى الزوال. ويبدو لي أن ذلك سيمكن من بروز ظاهرة أخرى شجبها النظام الإسلامي وعدّها العدوّ القاتل للحضارة، أي الالتقاء بين أفراد من الجنسين لا تربط بينهم علاقة القرابة.

إن على كل محاولة جدّية نخوضها بفعالية في سبيل التغيير (على العكس ممّا نعيشه الآن حيث التغيير مفروض علينا)، أن تمرّ بثورة ثقافية يترتب عنها إعادة تنظيم شاملة للكون وإعادة النظر في الهوية، وتمثّل الهوية الجنسية الأساس في علاقتنا بالعالم.

يمكننا فهم العديد من الأشياء حول مسلكياتنا إذا حللنا الأسباب التي تدفع بالمغربي الحديث، إلى استهلاك الحب الجشع في حين أن بإمكانه خلق علاقة جنسية أكثر غنى وتطوّراً. لماذا لم يؤدّ زوال الفصل بين الجنسين إلى اختفاء البغاء[16]؟ هنا يكمن سؤال علينا التفكير فيه إذا شئنا خلق أجيال أكثر سعادة.

---

(16) بعد مرور تسع سنوات، يبدو أن المجتمع البدوي يعرف تفككاً كبيراً ناجماً عن تفكك أنماط الإنتاج. ويبدو أن البغاء يتصاعد في المناطق البدوية من المغرب كما هو الشأن في مجتمعات العالم الثالث الأخرى، وهي قضية لم تتعرض للدراسة بعد. ويشكل تصاعد البغاء في مجتمع إسلامي دلالة بليغة على حدّة الصراعات التي يعيشها المجتمع. والواقع أن البغاء يمثّل ظاهرة أساسية بما أنه يعبّر عن تقاطع عنصرين رئيسيين في الحياة الإنسانية: الاقتصادي (المال) والجنسي.

الفصل السادس

الزوج والزوجة

إذا أردنا فهم ديناميكية المكان كمكوّن في العلاقة بين الجنسين، يتوجب علينا تحليل سير الخلية الأسروية التي تشكّل النموذج الأوحد الذي يوفره المجتمع الإسلامي لأبنائه في مجال العلاقات الجنسية. وتبعاً للإمام الغزالي فإن زوجة المؤمن المثالية هي:

«. . . إذا كانت المرأة حسناء، خيرة الأخلاق، سوداء الحدقة والشعر، كبيرة العين، بيضاء اللون، محبة لزوجها، قاصرة الطرف عليه»[1].

ويوضح الغزالي أن لفظة «عُربا»[2]. تعني «العاشقة لزوجها المشتهية للوقاع معه»، وهي صفة من الصفات التي أضفيت على الحوريات في القرآن، حيث نعتن بكونهن ﴿**عُربا أترابا**﴾ [سورة الواقعة، الآية: 27]. وتبعاً للغزالي فإن الرسول ﷺ قد قال: «ما استفاد المؤمن بعد تقوى اللّه خيراً من زوجة صالحة، إن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها سرّته». ومثل هذه المرأة ستكون معجزة

---

(1) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 39.

(2) المرجع نفسه.

بالتأكيد نظراً لبنية الخلية الأسروية المتناقضة المرتكزة على علاقات قوة تؤدي بالمرأة أحياناً كثيرة إلى أن تقف في وجه زوجها وتتمرّد عليه.

الزواج كمجال للصراع:

أشارت كل النساء المستجوبات إلى «الوفاق الزوجي» الذي يعتبرنه عصا سحرية كفيلة بالتغلب على كل العقبات:

«عندما يكون الوفاق بين الزوجين يمكن اجتياز كل العقبات، وتحلّ الأزمات الخطيرة بسهولة. وعندما لا يكون هناك وفاق يتحول كل حادث إلى أزمة».

فتحية فـ.

«لم نكن نتخاصم أبداً، لقد عاملني دائماً كضيفة، بكثير من الاحترام، إلى حدّ أنه كان يستبق رغباتي. فمثلاً حين أقرّر يوماً تنظيف المنزل وأحاول حمل الأفرشة الصوفية وحدي، يبادر بالخروج كي يكتري خادمة لمساعدتي أو اثنتين... احترام كهذا يعدّ هبة من اللّه».

حياة ح.

«لم يعارض رغباتي أبداً، وأحاول وسع طاقتي أن لا أعارض رغباته، فهو يعاملني باحترام كبير ولا يصرخ في وجهي أبداً. إنه يحترمني ومن جهتي أعامله كذلك، الحمد للّه! أتمنى أن يكون لبناتي الحظ نفسه».

كنزة.

إذا كان حب الزوج لزوجته واحترامه إياها يعدّ معجزة، فإن ذلك راجع على الأرجح إلى أن المرأة لا يمكن أن تطالب بها قانونياً، كما تدلّ على ذلك لائحة حقوق وواجبات الزوجين في

القانون المغربي الصادر سنة 1957:

الفصل 36: حقوق الرجل على المرأة:

1 ـ صيانة الزوجة نفسها وإحصانها.

2 ـ طاعة الزوجة لزوجها بالمعروف.

3 ـ إرضاع أولادها عند الاستطاعة.

4 ـ الإشراف على البيت وتنظيم شؤونه.

5 ـ إكرام والدي الزوج وأقاربه بالمعروف.

الفصل 35: حقوق المرأة على الزوج:

1 ـ النفقة الشرعية من طعام وكسوة وتمريض وإسكان.

2 ـ العدل والتسوية إذا كان الرجل متزوجاً بأكثر من واحدة.

3 ـ السماح للزوجة بزيارة أهلها واستزارتهم بالمعروف.

4 ـ للمرأة حريتها الكاملة في التصرّف في مالها دون رقابة الزوج إذ لا ولاية للزوج على مال زوجته.

نلاحظ أن المدوّنة لا تلزم الزوج بأي التزام معنوي إزاء زوجته، وباستثناء حقوق الزوجة المشار إليها في الرقمين 1 و4 أعلاه، فإن الحقوق الأخرى والتي من المفروض أن تكون كذلك، ليست في الواقع إلاّ مجرد تقنينات تتعلق إما بحريتها (انظر رقم 3)، أو بما تفترض توفره في شخص زوجها (التعدّد، رقم 2). فهي لا يمكن أن تطمع في وفائه لها ولا يمكن أن تنتظر منه إلاّ الأوامر التي تقابلها بالطاعة. إن علاقة القوة هذه تجد دعامتها وتبريرها، في نظام اجتماعي يحث الزوج على التحكم في زوجته وليس على حبها كما يصف ذلك الغزالي:

«وقد ينتهي بعض الضلال إلى العشق، وهو عين الحماقة وغاية الجهل بما وضع الجماع له، ومجاوزة لحدّ البهائم في تملك النفس

وضبطها لها. لأن المتعشق لم يقنع بإرادة شهوة الجماع وهي أقبح الشهوات وأجدرها بأن يستحي منها[3]، حتى أعتقد أن لا تنقضي إلاّ في محل واحد (أي في امرأة بعينها). والبهيمة تقضي الشهوة أنّى اتفق فتكتفي به. وهذا (المتعشق) لا يكتفي إلاّ من معشوقته حتى ازداد به ذلاً إلى ذلّ وعبودية إلى عبودية. واستسخر العقل لخدمة الشهوة، وقد خلق آمراً مطاعاً لا ليكون خادماً للشهوة محتالاً لأجلها وهو مرض نفس فارغة لا همة لها»[4].

ويعزز الواجب الاجتماعي الذي يخوّل للرجل التحكم في زوجته بمجموعة من الحكم والأمثال الشعبية المغربية «شاور امرأتك واعمل برأيك. شاور امرأتك وخالف رأيها»[5].

ويتجسد واجب الرجل في إخضاع زوجته من خلال حقه في تقويمها عن طريق الضرب، ونجد في القرآن لفظة «نشوز» التي تعني تمرّد المرأة، ويوصي اللّه تعالى الزوج في هذه الحالة باتخاذ موقف صارم واللجوء إلى العقاب البدني كحل أخير[6]، ويتلخص ذلك في توبيخ الزوجة وهجرها على المستوى الجنسي، وفي حالة فشل هذه

---

(3) لا مجال للشك في أن احتقار الحياة الجنسية فكرة غريبة عن الإسلام الأرثوذكسي. لقد كتب الغزالي كتابه «**الإحياء**» خلال فترة انقطاع إلى الزهد والتصوف بين سنوات 1095 و1105م.

(4) الغزالي: **ميزان الأمل**، القاهرة، دار المعارف، 1964، ص 317.

(5) E. Westermark: **Wit and Wisdom in Morocco** (Londres: Georges Routledge and Sons, 1930). p. 329.

(6) حول العقاب البدني: انظر سورة النساء (الآية 34). وكذلك الغزالي: **الإحياء**، ص 49، والمراجع الأجنبية التالية:

J. Schacht: **Introduction to Islamic Law,** p. 166.

Y. Linant de Bellefonds, **Traité de Droit musulman comparé.** (la Haye: Mouton and co, et Paris: Maison des sciences de l'homme, 1965), p. 294.

التدابير يغدو من حق الزوج ضربها لكي يجبرها على طاعته. وقد وضع الرسول ﷺ (الذي كان شديد الرأفة بزوجاته) حدوداً معقولة لحق الرجل في ضرب زوجته حتى لا يستغله ويتطرف فيه:

«لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يجامعها في آخر اليوم»[7].

ويشكّل الخوف من تعرّض الزوجة للضرب وسوء المعاملة أحد الأسباب التي تدفع بأسرة الفتاة إلى رغبتها في أن تتزوج الابنة وتقيم قريباً منها.

يمكن للمرأة في المغرب الحديث أن ترفع دعوى ضد زوجها إذا كان يضربها، إلاّ أن الأبواب توصد دونها إذا لم تقدّم أدلة مادّية على الأضرار التي لحقتها جرّاء الضرب. وحتى في هذه الحالة يجب أن يصل سوء المعاملة حداً غير محتمل ولا نقاش فيه لكي تستطيع المرأة الحصول على الطلاق.

ونجد في الفصل 56 من مدوّنة الأحوال الشخصية ما يلي:

«التطليق للضّرر»

«إذا ادعت الزوجة على زوجها إضراره بأي نوع من أنواع الضرر الذي لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها، وثبت ما ادعته وعجز القاضي عن الإصلاح بينهما طلقها عليه»[8].

---

(7) البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 93، ص 448 وكذلك الترمذي: **السنن**، باب 11، حديث 1173، ص 415.

(8) الفصل 56 من مدوّنة الأحوال الشخصية. انظر أطروحة «زينب معادي» «بين الخطاب الشرعي والخطاب الشعبي». كلية الآداب. أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا، 1986. وهي تحليل لـ 3000 ملف حول قضايا العائلة بمحكمة الدار البيضاء، والعديد منها يتطرّق لقضية ضرب الزوجة أمام المحاكم.

إن هذه الجملة القصيرة «وثبت ما ادعته» تجسّد ثقل الجهاز القانوني ضد المرأة لأنها يجب أن تقنع القضاء بأنها تعرّضت للضرب فعلاً، ورغم كونها تحمل الآثار الواضحة على ذلك كانتفاخ عين مثلاً فإن ذلك ليس كافياً وحده كدليل، لأن الأهم هو وجهة نظر القاضي. ولذلك فإن حق ضرب الزوجة يظل في الواقع شبه عادي لأن العقوبة ليست لازمة بالضرورة[9].

لا يوجد في المجتمع المغربي التقليدي نمط مسلكي معترف به ومقبول يمكِّن المرأة من التعبير عن حبها لزوجها، في حين أن هناك سلوكاً يعكس رفضها له وهو الكره، وإذا ما قرّرت امرأة بعد عدّة أيام من الزواج بأنها لا تحب زوجها تنعت إذ ذاك بأنها «خرجت كارهة». وهي تعبر عن ذلك بسلوك اعتيادي يتجسّد حسب ما تبيّن من الأحاديث في رفض شامل لاقتسام المكان مع الزوج (تغادر الغرفة عندما يدخلها)، أو لمشاركته الحديث. وعندما تقف المرأة من زوجها هذا الموقف، فإن الوضعية تعتبر مأساوية في نظر الزوجين المعنيين وعائلتيهما، ولذلك فإن رفض الزوج غالباً ما يؤدّي إلى فكّ رابطة الزواج رغم طابعه الإجباري عموماً بالنسبة للمرأة. وتبرز تجربة تحكيها امرأة أجبرت على الزواج في سن الثالثة عشرة أن الآباء الذين يدبرون مثل هذا الزواج، على العكس مما نعتقده يتألمون لمصير ابنتهم في حالة الفشل، وعادة ما تتزوج المرأة «الكارهة» بعد مدّة وجيزة من فشل تجربتها الأولى، ويبدو أن النساء اللائي عانين من هذه التجربة يجهدن بإصرار لِمَحْوِهَا من ذاكرتهن

---

(9) على العكس من المرأة الأوروبية التي تحتمل «ضرب الزوج وهي صامتة حفاظاً على كرامتها»، يبدو أن المرأة المغربية تلجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي تتوفر لديها ضدّ الزوج العنيف وهي الصراخ والتشهير به، وهذا لا يعني بأن الجيران أو المارّة يهبُّون لنجدتها!.

كما يدلّ على ذلك الحديث التالي:

«ـ إن خديجة وحسن ليسا من أب واحد؟

ـ كيف ذلك؟ ومن هو والد حسن؟

ـ زوجي الأول.

ـ لقد وعدتني بأن تحكي لي قصة حياتك وها أنت تنسين شيئاً على قدر كبير من الأهمية كزواجك السابق؟

ـ لقد نسيت حقاً! وعلى كل حال، ليس الأمر على قدر كبير من الأهمية، ولا أحب الحديث عنه.

ـ كم دام ذلك؟

ـ كان الرجل جاراً لنا وبعد وفاة زوجته دبّر والدي هذا الزواج. ما إن دخل مخدع الزوجية حتى كرهته ودام ذلك سنة ونصفاً. لقد فعل كل ما في وسعه لكي أحبه ولكن دون جدوى، وكان الأمر يغدو أفظع كل مرّة حاول فيها الاقتراب منّي. عندما غدوت حاملاً انتهى كل شيء، كنت أرتعد لمجرّد رؤياه. إذ ذاك اتفقت مع والداي على الهرب، وعمل أبي على إخفائي عند عمّ لي كان يسكن بعيداً عن المدينة وتدخل القاضي في الأمر.

وقد شرع أبي في بعث وفود الشرفاء إلى زوجي كي يطلقني، كان أبي شقياً جداً وكان يتألم أكثر مني، وفي نهاية الأمر قرر شراء حريتي وعرض على زوجي أن يطلقني مقابل تعويض مادي، وهكذا طلقت طلاق الخلع وغدوت حرة!».

طامو ط.

ويعترف الإمام الغزالي بأن الزواج يوازي العبودية بالنسبة للمرأة بما أنها مجبرة على «طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في

نفسها مما لا معصية فيه»[10].

لماذا يشجع المجتمع الإسلامي الزوج على أن يلعب دور السيد وليس دور العشيق؟ أيهدّد الحب بين الزوجين شيئاً حيوياً في الهندسة الاجتماعية؟ لقد لمسنا بأن الإشباع الجنسي يعتبر ضرورياً لصحة المؤمن المعنوية، وبالتالي ليس هناك تناقض بين الإسلام والحياة الجنسية، ما دامت هذه الأخيرة تعبّر عن نفسها بالطرق التي يبيحها الشرع. وبالنسبة للإسلام، فإن العنصر السلبي والمعادي للمجتمع يتمثّل في مبادرة المرأة وقدرتها على خلق الفتنة حين تقرر أن تعيش حياتها الجنسية بطريقة مخالفة لتلك التي يفرضها القانون. وسنرى بأن الارتباط بالجنس الآخر، والحب بين الزوجين، يشكلان معاً مخاطر يجب التغلب عليها.

الحميمية أو المطلب المستحيل:

يحاط الاتصال الجنسي الذي يعتبر جنابة[11] بمجموعة من الطقوس السحرية، تهدف إلى خلق مسافة عاطفية بين الزوجين وتحويل لقائهما إلى مجرد وظائف أولية تتلخص في القذف والإخصاب. خلال الاتصال الجنسي يحاصر الزوج بمداعبات شريكته، إنها المرأة! رمز الفتنة والفوضى، تابعة الشيطان والقوة المعادية للنظام وللثقافة، ومن هنا الخوف من القذف الذي يعاش كفقدان للسيطرة على النفس، ويقارنه الغزالي بالغسق[12] أي بالظلمة كما ورد في الآية 3 من سورة الفلق:

﴿قل أعوذُ بِرب الفلق، من شرّ ما خلق ومن شرّ غاسق إذا وقب﴾.

---

(10) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 56.

(11) سورة النساء، الآية رقم 43.

(12) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 28.

وخلال لحظة القذف الحاسمة، حين يذوب المادّي والمعنوي في تماه شامل بالمرأة(13)، على العشيق المسلم أن لا ينسى أن:

«وإذا قربت من الإنزال فقل في نفسك ولا تحرّك شفتيك: الحمد للّه الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً»(14).

إن الخلية الزوجية أخطر من الاتصال الجنسي الذي يتصف بسمة الزوال، حيث إن الحب الإيروسي يمكن أن يكبر ويتفتح في إطارها ليغدو شيئاً أكثر اتساعاً وشمولية، وقد يتحوّل إلى خطر يشغل المؤمن عن هدفه الأساسي في الحياة وهو عبادة اللّه.

ونتوقف هنا لحظة لتأمل خصوصية المنهج الحضاري الذي اتخذه الإسلام، والذي تتضح معالمه إذا ما قارناه بالمسيحية. فالتوتر بين الحب المادي المتجسّد في المرأة والحياة الدنيا وشهواتها من جهة، والتفاني في عبادة اللّه من جهة أخرى، من أشكال التوتر التي تعيشها كل حضارة كبرى. والمكانة التي يحظى بها كل نوع من هذين الحبين: الشهوة من جهة وعبادة اللّه من جهة أخرى، من العناصر التي تحدد الهندسة الاجتماعية في حضارة ما. وفي هذا الصدد نجد أن الإسلام نهج طريقاً أخطر من طريق الحضارة المسيحية لأن هذه الأخيرة أزاحت الجنس إزاحة كلية، في حين أن الإسلام اختار إبقائه في حضن الحضارة وإدماجه فيها. فاللذة في

(13) Sandor Ferenczi. Fhalassa. **A theory of Genitality**, New-York, Norton and co. 1968. P. 17.

(14) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 50. الآية مأخوذة من سورة الفرقان ورقمها 54، وبخصوص ما يجب أن يتلفظ به المسلم خلال الجماع انظر كذلك: الإمام البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 66، ص 349. وكذلك الإمام الترمذي: **السنن**، باب 8 حديث 1098، ص 227.

إطار الزواج تشكّل لذة شرعية وهبها اللّه إلى المؤمن.

ويمكن أن نعتبر ما أوردناه عنصراً يفسر هشاشة العلاقة الزوجية كهندسة قانونية واجتماعية. وبالتالي يمكن أن نفهم مثلاً تعدد الزوجات والطلاق وكذلك النظرة المأساوية للحب كتدمير وطيش وحمق. إن الهندسة الاجتماعية قائمة بشكل تمنع معه الحميمية وتحدّ منها حتى لا تتسع وتغدو مهدّدة:

«يبدو أن العلاقة الإيروسية تؤدي إلى قمة التفتح العاطفي بواسطة الالتحام المباشر لروحين... والأخلاق التي ترتكز أساساً على الأخوة الدينية تعارض ذلك بطريقة جذرية وتتناقض معه. ومن وجهة نظر هذه الأخلاق، فإن الإحساس الداخلي والأرضي بإدراك الأمان عن طريق حب شهواني يتعارض تعارضاً كلياً مع العبادة»[(15)].

فعبادة اللّه هي هدف الوجود، وعلى كل فرد مسلم أن يبذل طاقاته للتفاني في عبادة اللّه، وهو حبّ سام يتعالى عن الارتباطات الدنيوية:

﴿ومن الناس من يتخذ من دون اللّه أنداداً يحبونهم كحب اللّه. والذين آمنوا أشد حباً لِلّه﴾ [سورة البقرة، الآية: 165].

لقد قوّى الإسلام دعائمه بإعلانه حرباً ضروساً ضد الشرك الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبله، وبالفعل فإن عبادة أصنام متعددة كانت ممارسة شائعة، وكان اللّه يعبد كإله ضمن آلهة أخرى. كان على الإسلام أن يطهر السماء العربية من كل عبادة غير عبادة اللّه (انظر سيرة ابن هشام، وكتاب الأصنام للكلبي، وياقوت، وكتاب

(15) Max Weber: **Religions Rejections of the World and Their Directions.** Hin From Max Weber. Traduit par H. Gerth et C. Writght Mills. (New York, Oxford University Press, Galaxy Books, 1958), p. 347.

المحبر للبغدادي.. إلخ.. حول ديانات العرب قبل الإسلام). ويتصف اللّه تعالى بغيرته إزاء كل ما يمكن أن يقف بينه وبين عباده[16]. ولأن الخلية الزوجية تشكّل خطراً دنيوياً حقيقياً، فلقد تمّ إضعافها بواسطة ترتيبين قانونيين هما: التعدد والطلاق، يرتكزان على مؤشرات نفسية تتضمن معرفة عميقة جداً بنفسية الزوجين ومَواطن ضعفهما.

وترى الحكمة الشعبية في تعدد الزوجات وسيلة تمكّن الرجل من اكتساب قيمة لا عن طريق ما يتسم به من صفات، ولكن عن طريق إقامته لمنافسة بين مجموعة من النساء كي يحصلن على عطاياه:

«طامو صندوق الكنز وعايشة مفتاحه»[17].

ومن وجهة النظر هذه يمكن أن نفسر التعدد كمحاولة تستهدف مباشرة الحدّ من تطور الخلية الزوجية على المستوى العاطفي، وينتج عن ذلك إضعاف الالتزام المتبادل بين الزوجين كعشيقين.

«إن النتيجة الفعلية لتعدد الزوجات هي أن «الزوجة لا تملك زوجها»، وتقتسمه مع زوجة أو زوجات أخريات، ويعني ذلك أن الزوج الذي يتزوج بأكثر من واحدة لا يرتبط عاطفياً بامرأة واحدة فحسب، وبتعبير مبتذل إنه «لا يضع بيضاته في سلة واحدة» وأجد أن المعنى أقل وضوحاً فيما يخص الزوجات، وأميل إلى الاعتقاد بأن للتعدد «تأثيراً محدوداً» على أهمية العلاقة العاطفية بين الزوجين،

---

(16) بخصوص غيرة اللّه تعالى. انظر الإمام البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب 67، باب 106 و107، ص 451، وكذلك الإمام الترمذي: **السنن**، باب 14، حديث 1178، ص 417.

(17) E. Westermark: **Wit and Wisdom**. p. 329.

وينطبق ذلك على الزوجة والزوج معاً. والواقع أن المرأة هي الأخرى لا ترتبط بزوجها ارتباطاً وثيقاً، وتنصرف أكثر إلى علاقات أخرى»[18].

وتحدد «سلامة»، امرأة في الستين من العمر كانت جارية في حريم مغربي بين سنوات 1924 و1950 دلالة التعدد في نظر الزوجات:

ج ـ كنت سعيدة لأنه رفعني إلى مستوى العشيقة، ولكنني كنت خائفة من كل الأخطار التي تؤدي إليها هذه الوضعية[19].

س ـ أية أخطار؟

ج ـ كانت عديدة! وأكثرها مدعاة للقلق هو الهجر[20].

س ـ هل سبق له أن هجر إحداكن؟.

ج ـ نعم! كان اسمها زهرة، حملها مرة إلى فراشه ولم يكلمها بعدها أبداً. وكنت كل مرة يطلب مني فيها أن ألتحق بجناحه أظل ساهرة حتى الصباح وأتساءل: هل ستكون هذه آخر مرة يطلبني فيها؟ لم أكن مختلفة عن زهرة، بل إنها كانت على العكس من ذلك أجمل من الكثيرات بيننا. لماذا سيختارني من جديد؟

---

(18) W. Stephens: **The Œdipus Complex, Cross Cultural Evidence** (New York: Free Press of Glencoe, 1962), p. 6.

(19) كان بإمكان السيد أن يصرف جاريته إلى المهامّ المنزلية، أو أن يتسرّى بها ويمنحها امتيازات كالاعتراف بأبنائها وبحقوقهم في الميراث.

(20) الهجر: إذا ملّ الرجل إحدى جارياته فإنه يرفض كل علاقة بها ولا يبادلها الحديث، وغالباً ما يؤدّي ذلك إلى عواقب وخيمة على وضعية الأطفال في مجتمع الحريم. فالمرأة التي تتعرّض لهجر تفقد وضعيتها وحقوقها كعشيقة، وغالباً ما تنظر إليها زوجات السيد وجارياته باحتقار ويعتبرنها مصدر سوء الحظ والشؤم.

س ـ هل كنت تغارين؟

ج ـ أنت تمزحين! أغار ممن ومن ماذا؟ لم يكن لنا الحق في ذلك، ولم يكن لأحد الحق عليه بما في ذلك زوجاته الشرعيات. لقد كنا متساويات والحمد لله.. إنها الديمقراطية في الهباء».

يشكّل الحريم في يومنا استثناءً في المجتمعات الإسلامية الحديثة التي تكتسحها المشاكل الاقتصادية، ولذلك أثبتت الإحصائيات بأن التعدد يلفظ أنفاسه الأخيرة[21]، إلاّ أن مؤشراته لا زالت فاعلة حتى في الزيجات الأحادية كما يدل على ذلك الحديث التالي، الذي أجري مع امرأة تقليدية يهددها زوجها باتخاذ غريمة «عصرية» لها:

«إنه يردد دائماً بأنه سيتزوج من جديد ويهددني بذلك كل صباح، ولكنني لم أعد أقلق لذلك، فليس بإمكانه أن يصرف علينا معاً! فهو لم يعد قادراً على القيام بشيء. كيف له أن يتحمل إحدى هؤلاء النساء العصريات؟ سيكون ذلك مدعاة للفرجة. ولكنني أتألم كلما سمعته يقول ذلك وأود لو أرد له الصاع صاعين».

مارية م.

ويعتبر تعدد الزوجات عموماً امتيازاً مقصوراً على الرجال، بيد أن هناك جانباً دقيقاً متعارفاً عليه يمنع الرجل من ممارسة أكثر حقوقه

(21) يظهر أن معدّل نسبة التعدد لم يتجاوز سنة 1952 6,6٪، ومن المرجح أن يكون أقلّ من ذلك حالياً. انظر بهذا الصدد:

William Goode: **World Revolution and Family Patterns (New York. Glencoe Press, 1963), p. 103.**

وكذلك:

R. Pataï: **Society, Culture and Change in the Middle East** (Philadelphia: Universty of Pennsylvania Press. 1962), pp. 92-93.

حميمية، أي حقه في الاتصال الجنسي بالزوجة التي يختارها وفي اللحظة التي يرغبها:

«إذا كان له نسوة فينبغي أن يعدل بينهن ولا يميل إلى بعضهن، فإن خرج إلى سفر وأراد استصحاب واحدة أقرع بينهن، كذلك كان يفعل رسول اللّه ﷺ، فإن ظلم امرأة بليلتها قضى لها فإن القضاء واجب عليه»[22].

إن تطبيق النظام الدوري على الزوجات يعني بالنسبة للرجل أن عليه ألاّ ينقاد لرغبته إذا تعلق الأمر بزوجة لا يكون الدور عليها. وحين يضمن هذا النظام الندرة وسط الوفرة، فإنه لا يجبر الإنسان على التوزع العاطفي فحسب، ولكنه يعزز قاعدة الاستبدال. فالرجل مجبر على أن يجامع امرأة لا يرغب فيها وأن لا ينقاد لجاذبية امرأة أخرى رغم أن الأمر يتعلق بزوجته.

تنطبق الافتراضات المتعلقة بالتعدد على الطلاق أيضاً، وكما هو الشأن في التعدد فإن الطلاق يعد من الامتيازات التي يتمتّع بها الرجل، حيث يمكنه من استبدال شريكته لمجرد التلفظ بعبارة «أنت طالق».

إلا أن هذا الامتياز رغم إيجابياته بالنسبة للرجل لا يخلو من سلبيات:

رسالة: 1 فاس، يوليو ـ 1971.

«الحمد للّه وحده!

من السيد. . .

إلى حضرة العالم الكبير مولاي مصطفى العلوي.

---

(22) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص 48.

لي الشرف أن أتقدم إلى سيادتكم لكي أطلب منكم إرشادي بخصوص مصيبة حلت بي. إنه مشكل لا أجد له حلاً.

لقد تلفظت بعبارة الطلاق في حمية الغضب. هل تتفضلون بتوضيح ما يجب أن أقوم به لكي أستردّ زوجتي رغم ما حصل، وأعترف لكم بأنني أحب زوجتي حباً قوياً وعميقاً».

والسلام.

يحدِّد القانون المغربي أن التلفظ بالطلاق لا قيمة له إذا حصل في حالة غضب أو سكر، وكل مغربي متوسط يعرف ذلك، إلاّ أن هذا الزوج يبدو في حاجة إلى الاطمئنان ما دام يعيش في مجتمع تلعب فيه الكلمات دوراً قدرياً بهذا الشكل. ونجد القلق نفسه لدى الزوجة التي تخاف من أن تعيش في وضعية محرَّمة مع زوجها، كلما انقاد لنزوته وتلفظ بعبارة الطلاق.

رسالة: 2 الدار البيضاء.

من السيدة...

«لقد تخاصمت مع زوجي وطلقني. عدت إليه ولكنه لم يقم بالإجراءات القانونية لزواجنا من جديد. هل بإمكاني البقاء معه أو عليّ أن أعود إلى والدي؟ إن لي ثلاثة أطفال، وهو يقسم دائماً ويستعمل لفظة الطلاق دون أن يقوم بالإجراءات اللازمة لكي تغدو وضعيتنا قانونية من جديد. وأزيدكم علماً بأنني كنت صغيرة جدّاً عندما تزوجته. هل عليّ أن أقبل هذا الواقع أو أعود إلى بيت والدي؟».

ليس الطلاق فخاً بالنسبة للمرأة والرجل فحسب، ولكنه يلزم كل أفراد العائلة الذين ينزعجون عندما يشهدون طلاقاً لفظياً، وإذا لم

يقم الزوج بإجراءات شرعية لاستعادة الزوجة فإنهم يعتقدون بأنهم يعيشون مع إباحيين يقترفان الزنى.

رسالة: 4 إقليم بني ملال ـ 14/ 5/ 71.

«أرغب في أن أثير انتباهكم إلى المشكل التالي، من السيد. . .

قال رجل لزوجته: «أطلقك طلاق الثلاث»، وأعادة العبارة ثلاث مرّات. وكان الأمر يتعلق بسوء تفاهم تافه. إن له أطفالاً ولا زالت زوجته تعيش معه في البيت، وهو لا يجامعها ولا يقربها ولا يتقاسم الحديث معها، ولكنه يقوم بواجباته كأب فيعطيها المال الكافي لها ولأبنائها.

وما دام هذا الرجل جاهلاً وليست له معرفة بالأمور الدينية، فإن أباه ينوب عنه ليطلب منكم ما تقوله الشريعة حول هذا المشكل. هل بإمكان هذا الرجل أن يستعيد زوجته؟ أم ليس هناك حلّ؟».

إن المظهر المثير للانتباه في الطلاق بالمغرب هو عدم إعادة النظر في قرار الرجل بفك رابطة الزواج، حيث إن دور القاضي لا يتجاوز كونه يصادق على هذا القرار دون مناقشة. لقد لاحظت مجموعة من اخصّائيّي علم النفس(23) والتربية(24) عدم الاستقرار البنيوي الذي تتسم به الأسرة المغربية، نظراً لما له من عواقب وخيمة على تطوّر الطفل. ولا شك أن عدم الاستقرار هذا سيتزايد

---

(23) D.J.L Roland: **Développement de la Personnalité et Incidences de l'Environnement au Maroc.** Maroc Médical, Décembre 1964, pp. 269-272.

(24) M. Achour: **Vue particulière du problème de l'environnement en fonction du milieu scolaire marocain.** Maroc Médical, décembre 1964. P. 392.

نظراً للضغوط المترتبة عن التحديث والتي تؤدي بدورها إلى أشكال أخرى من الصراع والتوتر. إن حق المرأة في الخروج من البيت مثلاً كان موقوفاً على إذن الزوج في الأسر التقليدية، ويمكنه أن يغدو راهناً مصدراً للالتباس والخلاف بين الزوجين. كما أنه ليس بإمكان أنماط السلوك التقليدية بين الجنسين، أو الإيديولوجيا، أو الحكمة الشعبية، أو القانون، أن يساعد الرجل الذي يعاد النظر في حقوقه على زوجته وامتيازاته بفعل التحديث.

الفصل السابع

الحماة

تشكّل الحماة أحد الحواجز المهمة التي تعترض الحميمية الزوجية في إطار الزواج التقليدي. كما أن العلاقة المتينة التي تربط الأم بابنها تمثّل غالباً العامل الرئيسي في ديناميكية الزواج الإسلامي، فالابن الذي يرتبط بأمه ارتباطاً شديداً يعاني بصفة خاصة من القلق بخصوص رجولته ويتوجس خيفة من الأنوثة.

لقد عرفت النظرية النفسية العلاقة بالأم كعامل حاسم في قدرة الفرد على ربط علاقة بالجنس الآخر[1]، ومن جهة أخرى فإن دراسات مقارنة بين الثقافات كتلك التي قام بها الأميركي فيليب سلاتر Philippe Slater، قد أبرزت أن المجتمعات البشرية قد استعملت ميكانيزمات علاقة الابن بأمه بطريقة شديدة الفعالية، ويصنف سلاتر المجتمعات تبعاً للأهمية التي توليها لعلاقة الأم بابنها:

«تتجه المجتمعات نحو قطبين، تبعاً لكونها تركّز على علاقة الأم بطفلها أو على الرباط الزوجي. وكل من هذه المجتمعات يسهر

(1) تشكّل العلاقة بين تجربة الطفل مع أمه وقدرته على إقامة علاقة مع شخص من الجنس الآخر صميم المفهوم الفرويدي لـ «عقدة أوديب».

على نمطه الخاص في التحرك الذاتي»[2].

ويبرز الدارس نفسه بأن المجتمعات التي تقيم رباطاً زوجياً واهياً تمنح أهمية خاصة لعلاقة الأم بابنها، والعكس صحيح. أما بالنسبة للمجتمعات الإسلامية فإن العلاقة الزوجية ليست ضعيفة فحسب، كما أن حب الزوجة لا يلقى تشجيعاً فحسب، ولكن الأدهى من ذلك هو أن المرأة الوحيدة التي يكون للرجل الحق في حبها دون أن يتعرض للسخرية كما يبدو هي أمه، بحيث يجب أن يكتسي هذا الحب صبغة عرفان بالجميل طيلة الحياة، قال تعالى:

﴿وَوَصَّينا الإنسان بِوالديه إحساناً حَمَلتْهُ أُمّه كُرْهاً ووضعتْهُ كُرهاً وحَمله وفِصالهُ ثلاثُون شهراً حتَّى إِذَا بَلَغ أشدّه وبَلَغ أَربعِين سَنَة قالَ ربِّ أوزِعْني أَن أَشكُر نِعمتكَ الَّتي أنعمْت عليَّ وَعَلَى وَالِديَّ وأَنْ أعمَل صالحاً ترضاه﴾ [سورة الأحقاف، الآية: 15].

يشكّل هذا الحب الممزوج بالعرفان الذي يكنه الابن لأمه محور عدة آيات قرآنية[3]، وهو لا يعرف حدوداً زمانية بل يجب أن يستمر مدى الحياة ويحافظ على القوة نفسها، وليس هناك فترة معينة بعد سن الرشد تنتهي فيها العلاقة بالأم أو على الأقل تتحول وتفتر قوتها، لكي تمكّن الشاب من إقامة علاقة جنسية مع شريكته الجديدة أي زوجته. وعلى العكس من ذلك فإن الزواج الذي يتسم في أغلب المجتمعات بكونه يقلّد الابن مهاماً أولية تمكّنه من التحرر تجاه أمه، يشكّل في المجتمع الإسلامي المغربي تقليداً يدعم سيطرة الأم على الابن، وبذلك فهو يقيم الانفصال الأوديبي بين الحب والحياة

---

(2) P. Slater: **The Glory of Hera,** (Boston: Beacon Press, 1968), p. 44.

(3) انظر سورة الإسراء (الآية: 23)، وسورة لقمان (الآية: 14)، وسورة العنكبوت (الآية: 8).

الجنسية في حياة الرجل(4)، بما أنه يشجعه على حب امرأة لا يمكن أن تكون له بها علاقة جنسية لأنها أمه. وبموازاة ذلك يتم تثبيط عزيمة الرجل والاستهزاء من محاولاته الهادفة، إلى تحويل طاقاته العاطفية نحو المرأة التي يتصل بها جنسياً، أي زوجته.

دور الأم الحاسم في اختيار خطيبة لابنها:

يتبيّن من خلال الأحاديث التي أجريت مع نساء تقليديات أن الأم هي صاحبة المبادرة لإتمام زواج الابن، على الرغم من أن هذه المبادرة تدخل في إطار المهام المناطة بالأب على سبيل الافتراض:

«ذات يوم ونحن جالسون في ساحة الدار كالعادة، إذا بأحد يطرق علينا الباب، كانت القادمة إحدى قريباتي، بنت عم أبي التي غدت فيما بعد حماتي. لقد وصلت لتوها من تطوان وكانت تبحث عن خطيبة لابنها... كنت آنذاك في سن الثالثة عشرة، رأتني وتحدثت إلى أبي وطلبت منه يدي لابنها. وبعدها سافرت لتعود بعد شهرين حيث أوقّع عقد زواجي.

س - هل كنت تعرفين زوجك؟

ج - لا، لم يسبق لي أن كلمته».

فتيحة ف.

وإذا ما راعينا المظاهر نجد أن دور الحمو مهم بما أنه المسؤول عن المفاوضات المتعلقة بالصداق وتطبيق القرارات المالية التي تصاحب عقد الزواج. إلاّ أن دور الأم يبقى أساسياً بما أنها قادرة على الحصول على بعض المعلومات التي لا تصل إليها إلاّ النساء في

(4) Sigmund Freud: **The Most Prevalent Form of Degradation of Erotic Life, Sexuality and the Psychology of Love** (New York, Collier Books, MacMillan Publishing, 1970).

مجتمع قائم على التفرقة بين الجنسين. فبإمكان الأم أن ترى الخطيبة وتتحدث إليها كما أن بإمكانها التعرف عليها حميمياً في الحمَّام، لأن المرأة في المجتمع المغربي التقليدي لا ترى امرأة عارية ولا تتعرف على حالتها الصحية إلاّ في هذا المكان، الذي لا يوفر للإنسان فرصة القيام بطقوس التطهير والاغتسال فحسب، ولكنه يلعب أدواراً أخرى متنوعة بما أنه مركز اتصال نشط[5]، ووكالة إخبارية قوية حيث يتم الاستفسار عن أسرار العائلات التي ترتاده والتعرف عليها.

إن المرأة المكلفة «بالصندوق» في الحمَّام، وكذلك العاملة «الطيابة» تشغلان وضعاً استراتيجياً، إنهما على دراية بالسيرة الذاتية الكاملة لأفراد العائلات التي تسكن الحي وترتاد الحمَّام. وتشكّل الفتيات الموضوع المفضل للأحاديث بما أن سلوكهن يكتسي أهمية دائمة لدى النساء الأخريات سواء كن قريبات أم لا، والواقع أن سمعة الفتاة ذات تأثير مباشر على شرفها ومكانة عائلتها، ومن المفيد الإشارة إلى أن النساء المكلفات بنشر فضائل الفتاة سواء كن حموات أم عاملات بالحمَّام أم مجرد قريبات من الابن، قد تقدم بهن السن جميعاً، بحيث لا يعشن حياة جنسية بفعل كونهن أرامل أو مطلقات، أو لأن أزواجهن قد هجروهن من أجل زوجات أو عشيقات أصغر منهن سناً.

إن السلطة التي تملكها المرأة المسنة في الحصول على الأخبار المتعلقة بالنساء الشابات وإذاعتها، تخوّل لها تأثيراً كبيراً في اختيار الزوج، وبالتالي تضعف بشكل ملحوظ من شأن الرجل في هذه العملية.

(5) انظر ما أورده الكاتب التونسي: أبو حديبة حول الحمّام، مثلاً في كتابه «La Sexualité en Islam».

وإذا ما حصلت الأم على خبر يتعلق برائحة الفم الكريهة التي تصدر عن خطيبة ابنها أو بتشويه غير ظاهر أو مرض جلدي، فإن تأثيرها قد يكون حاسماً على مستقبل الزواج. وقد قدمت السيدة «مرية م» مثلاً على ذلك، وهي امرأة في الخامسة والخمسين (حين كتابة البحث)، أجل زواجها خلال سبع سنين كاملة لأن أم الزوج أخبرت ابنها بشكوكها في أن تكون خطيبته مصابة بداء الصدر نظراً لشحوبها المفرط ونحافتها. وبما أن والدي الخطيبين كانا صديقين كبيرين فإن خبراً كهذا لم يؤدِ إلى فسخ الخطوبة، ولكن نتائجه كانت قاسية على حياة خطيبة المستقبل:

«كنت عانساً في نظر الجميع حين تزوجت، كل أخواتي الأصغر مني خطبن وتزوجن قبلي، وغدا زواجي نوعاً من المزاح. . وكنت أحسّ بأن لعنة إلٰهية تطاردني، ولذلك لا أفتح فمي أبداً لأقول سوءاً عن فتاة. لقد حدث ذلك منذ سنين، ولكن الإهانة التي استشعرتها لا زالت غضة في ذاكرتي، وكأن الأمر حدث بالأمس، وحتى اليوم لا يمكنني أبداً الابتسام في وجه حماتي».

مرية م.

وتعترف الحكمة الشعبية المغربية بالسلطة التي تمارسها النساء المسنات على حياة الشباب، ويعتقد أن تأثير السن مغاير تبعاً لما إذا كان الأمر يتعلق بالرجل أو بالمرأة:

«اللي ديرو الشيطان في عام
أديرو الشارفة في أقلّ من ساعة»[6].

وقبل أن ننتقل إلى مجال آخر يجب أن نلاحظ بأن الأم في المجتمع المغربي لا تفلت من المصير المخصص للمرأة عموماً،

(6) E. Westermark: **Wit and Wisdom**, p. 326.

على الرغم من أنها تتمتّع ببعض الامتيازات كامرأة، حيث تقرنها الحكمة الشعبية بالشيطان وبالقوة المهدمة للنظام. وتبرز الأمثال السابقة أن المجتمع يحمل نظرة سلبية عن النساء سواء كن مسنات أم شابات ويلصق بهن سلطة التهديم. ويكمن الفرق الوحيد في أن النساء الشابات خطيرات لأنهن يتمتّعن بجاذبية جنسية، في حين أن خطر النساء المسنات يتأتى من كونهن غدون غير قادرات على ممارسة هذه الجاذبية. فخلال مرحلة انقطاع الحيض تتعرض المرأة لضغوط قوية تدفع بها إلى اعتبار نفسها شيئاً بارداً جنسياً، والتخلي قدر الإمكان عن حياتها الجنسية. ويفترض أن زوجها يقبل على نساء أصغر منها، إلى حدّ أن المرأة التي انقطع عنها الحيض، وحاولت مطالبة الرجل بحقوقها الجنسية تعتبر غير عاقلة وتواجه ادّعاءاتها بالشك من طرف النساء والرجال على السواء. وتتمثل إحدى النكت الشائعة والناجحة في الوقت نفسه لدى جمهور الرجال في قولهم:

«لماذا لا تؤسس الدولة وكالة للنساء على غرار وكالة السيارات المستعملة؟ يمكنك آنذاك أن تحمل امرأتك القديمة وتضيف قليلاً من المال لتتسلم أخرى جديدة»[7].

ولا يمكن أن نفهم الاهتمام الشديد الذي تكنه الأم لحياة ابنها إلاّ إذا أدركنا الضغوط التي تتعرض لها المرأة حين يتقدم بها السن لكي تتخلى عن مستقبلها الجنسي والزوجي. ويبدو من خلال دراسة سلاتر Slater المرتكزة على مقارنة دقيقة بين المجتمعات تبعاً للعلاقة بالأم أننا:

(7) يشكّل هذا التماهي بين المرأة والسيارة ظاهرة غريبة إلى حدّ ما، ويستحق عناية أكبر، فمثلاً تعتبر المرأة الشابة التي تبتدئ حياتها الجنسية «W.W»، وتنعت المرأة التي تستجيب للرجل بسهولة بأنها «مدرسة لتعليم السياقة» (انظر دراسة باسكون وبنطاهر).

«نجد المرأة في المجتمعات التي تعرف تنافراً شديداً بين الجنسين حيث تكون وضعيتها متدهورة، تبحث عن إرضاء حاجاتها العاطفية أساساً في علاقتها بابنها، في حين أن المجتمعات التي لا تبرز فيها هذه الخصائص بالحدّة نفسها، تجعل المرأة تتجه أساساً إلى العلاقة الزوجية كمنبع رئيسي لإرضاء رغباتها العاطفية»(8).

ومن خلال المادة التي اعتمدتها في هذا القسم من البحث، يتبيّن أن الحموات أبعد ما يكن عن الحياة الجنسية. وفي الحالات النادرة التي نحصل فيها على معلومات عن ظروف النوم، فإن الزوجين اللذين تقدم بهما السن لا ينامان في الغرفة نفسها، وإذا ما تقاسما الغرفة نفسها، فإنهما لا ينامان في فراش واحد.

الحماة: صديقة ومعلّمة:

لا يجب اعتبار الحماة والكنة مجرّد غريمتين، لأن بإمكانهما أن يكونا حليفتين. فالمرأة المسنة قد تفيد كثيراً المرأة الشابة والعديمة التجربة، وذلك ليس على مستوى الحمل وتربية الأطفال فحسب، ولكن على مستوى قضايا ذات أهمية حيوية بالنسبة لامرأة مغربية كالجمال. وتبرز الشهادة التي سنعرضها هذا الجانب من العلاقة بين الحماة والكنة:

«أترين! رغم كل ما فعلته حماتي بي، رغم تعذيبها لي فإنني لا أحمل لها أي نوع من الحقد، وأدرك الآن كم كانت شخصيتها قوية... فمثلاً كانت أنيقة جداً، ترتدي دائماً أجمل الثياب وتجلس برشاقة وزهو وتتزين بحليها... كانت بالغة الأناقة، وكانت تريد منا أن نكون أنيقات ومرتديات أجمل الثياب لكي لا يقول الناس بأن

---

(8) P. Slater: **The Glory of Hera**, p. 30.

كناتها لا يعتنين بأنفسهن. . . لقد كانت مهذبة جداً».

فتيحة ف.

إن أسرار هذا التهذيب وهذه الأناقة والزينة تشكّل أشياء ثمينة في مجتمع يمنح أهمية كبرى للجمال المادي، ويضفي قيمة كبيرة على نمط الحياة الأرستقراطية المدينية. ولذلك فإن قدراً كبيراً من المعارف التي يمرّرها المجتمع إلى الفتاة تتعلق بتقنيات متعددة وتركيبات، تشمل استعمال الأعشاب والأزهار والبذور والأحجار المعدنية، لصنع قناع يحفظ الوجه أو مادة لغسل الشعر أو وسائل للزينة، وأغلب النساء المغربيات لا زلن يستعملن هذه التقنيات التقليدية، على الرغم من أهمية منتوجات الزينة المستوردة من الخارج، ويكتسي دور الحماة في تلقين هذه الطرق لكنتها أهمية لا تقل عن أهمية دورها في تلقين زوجة ابنها معلومات عن كل ما يتعلق بالولادة والمرض والموت.

إن الزواج مبكر في المغرب، حيث إن الطفلة الصغيرة تغادر أسرتها قبل البلوغ أو بعده مباشرة لكي تعيش في بيت زوجها. وغالباً ما تخاف الرجال نظراً للتربية التي تلقتها والقائمة على الفصل بين الجنسين. ومن الطبيعي أن تركن إلى النساء، وقد تعرف الزوجة الشابة علاقة بحماتها أقوى من تلك التي تربطها بالزوج خلال السنين الأولى من الزواج.

س ـ كم بقيت مع زوجك قبل أن يأتيك الحيض؟

ج ـ لا أتذكر جيداً!. . ربما سنة، لم يكن صدري بارزاً. . كنت كالولد.

س ـ هل كان يقربك؟

ج ـ لم يقربني إلاّ بعد سنة كاملة.

س ـ وكنتما تعيشان معاً؟ وتتقاسمان الفراش نفسه؟

ج ـ كنت أعيش مع حماتي وأختبئ كلما رأيته.

س ـ كنت تعيشين مع حماتك؟

ج ـ نعم! كانت تعاملني كابنتها، وكانت تبحث عن فتيات في مثل سني من الجيران كي يلعبن معي ويؤنسنني حتى لا أعاني من الملل».

كنزة

ويكره الآباء تزويج بناتهم إلى زوج يقيم بعيداً عنهم خوفاً من أن تتعرض البنت لسوء معاملته، وغالباً ما تتبدد مخاوفهم إذا قررت الحماة الإقامة مع ابنها، حيث يبدو أن حضورها يشكّل ضمانة لدى الآباء الذين يحذرون من الزوج. وتشكّل الحالة التي سنستعرضها مثلاً غريباً في رأي المغاربة أنفسهم... وقد تعرفنا عليها من خلال الرسالة التي بعث بها زوج من إقليم بركان إلى مصلحة الإرشاد الديني بالإذاعة، حيث إنها تبرز الحد المبالغ فيه الذي يمكن أن يصله تدخل الأم في حياة كنتها:

إقليم بركان ـ 20/ 5/ 1971.

«إلى السيد مولاي مصطفى العلوي

سيدي:

إنني أب لثلاثة أطفال، وقد أرضعتهم أمي جميعاً بعد أن فقدت زوجها (أبي) منذ مدة طويلة، وقد فعلت ذلك لأن لديها حليباً.

ماذا يقول الشرع الإسلامي في هذا الإرضاع؟».

في الواقع، لا يتوفر لدى كل الحموات هذا المقدار من الحليب، كما أن سيطرة الأم على شؤون ابنها الزوجية لا تصل

بالضرورة إلى هذا الحدّ. وعادة ما تكتفي الحماة بتقديم معونتها إلى الكنة خلال الحمل الأول. وتبرز الأحاديث أن النساء يعتبرن الحمل بمثابة خضوع الجسد النسوي لقوى غريبة، وقد يصل الأمر إلى أفكار تنمّ عن انفصام في الشخصية لدى بعض النساء الحوامل:

«لقد غدوت حاملاً وأنا لا زلت بعد طفلة. لم أكن أريد أن يرى الناس بطني، وكنت أريد إخفاءه، كنت أظل جالسة حتى لا يلاحظ الآخرون شيئاً، وكنت أمضي أياماً كاملة في البكاء... أجر نفسي وأبكي..».

كنزة.

«لم أكن أعرف ما يجري وحين بدأ الجنين يتحرك في بطني كنت أصرخ كل مرة. وكان لدي إحساس بأنه يحاول الخروج من جلدي وكنت أحس نفسي غريبة».

حياة حَ.

كما أن الحمل الأول يعتبر ظاهرة غريبة، ويتعزز هذا الموقف إذا ما حصل إجهاض مفاجئ.

«انقطع عني الحيض خلال الأشهر الأولى من زواجي. كنت حاملاً، يا له من حمل غريب! وفي الشهر الثامن كان بطني منتفخاً جدّاً، وكنت أعاني من إحساس غريب، كما لو أن مصدر الانتفاخ كان مجرّد شحم. وذات يوم، شعرت بآلام الوضع وحصل لي نزيف دام أياماً وأياماً! كنت أحسّ وأقول للمحيطين بي بأن هناك ضفدعة تقفز داخل بطني وتقضم قلبي، وكانوا يجيبونني: «إنه لا شيء، إنك لا زلت صغيرة لكي تفهمي. عليك بالصبر، إن ما تحسّينه طبيعي لدى كل امرأة، لم أكن مقتنعة، حملني زوجي إلى طبيبة غرزت حقنات في بطني مباشرة، بعدها أحسست إحساساً غريباً وبدأت أرتعد... كان الشيء الموجود في بطني قد مات وبدأ

يتساقط، لم يكن طفلاً ولكنه تراكم لمجموعة من القطع الغريبة.

س ـ قطع غريبة؟

ج ـ نعم! وذات أشكال غريبة. لم يكن ذلك طفلاً ولكنه عدة أطراف. كان هناك سبعة أطراف في المجموع: أحدها يشبه سمكة والآخر عنقود عنب، عنب أبيض، وكان هناك طرف على شكل خرشوف وعندما تضغطين عليه يبرز منه رأس أبيض كأنه بيضة».

فتيحة ف.

تعتبر الزوجة سنوات الزواج ـ الأولى حملاً متكرّراً، وتظل هذه الفترة مرتبطة في ذاكرتها بانصرافها إلى أطفالها ومشاكلهم: «لقد كنت مشطونة مع الأولاد». . جملة تتردد كثيراً في أحاديث النساء. وخلال هذه السنوات الأولى تمارس الحماة تأثيراً مفيداً للغاية، حيث إن مساعدتها تضمن السير الجيد لشؤون البيت. وسنحلل من خلال إحدى الحالات الشكل المبالغ فيه الذي قد تكتسيه هذه المساعدة وهذا التأثير الذي تمارسه الحماة على بنية السلطة في الخلية الأسروية، وسنركز تحليلنا على حالة فتيحة «فـ»، زوجة وأم في سن الخامسة والأربعين، متزوجة من موظف صغير يعمل بوزارة العدل، فرضت عليه طبيعة عمله الإقامة في عدة مناطق من المغرب.

كيف تسيّر الحماة البيت:

تفرض «المدوّنة» خضوع الكنة لحماتها وتفرض عليها احترام أم الزوج وأبيه وأهله المقربين (الفصل 36). ونظراً لأن البيت المغربي يخلو من الذكور في أغلب ساعات النهار فإن الحماة تظل الشخصية الوحيدة التي تعايشها الزوجة يومياً، وعادة ما يتخذ خضوع الكنة لحماتها مظهرين هما تقبيل يدها وتلقيبها بـ «لاَلاَّ».

«لم أحدثك عن الأدهى من ذلك: مراسيم تقبيل اليد، كان

علينا نحن زوجات الأبناء أن نقبل يدها مرّتين في اليوم أي في الصباح والمساء، وطبعاً كنا نقبل اليد من الجهتين. كان علينا أيضاً مناداتها بلالاً. وإذا حدث ونسيت تلك اليد تحصل الكارثة لأنها ستقيم الدنيا وتقعدها. وفي مثل هذه الحالة لم تكن تحدثني مباشرة وتنبهني إلى واجبي، طبعاً لا! حين كان زوجي يعود من عمله كانت توغر صدره عليّ: «هل تعرف بأن زوجتك تغدو قليلة الأدب؟ إنني أحتمل ذلك منها لأنني أحبك ولا أرغب في إثارة المشاكل». ويسألها زوجي: «وماذا فعلت يا أمّاه؟»، «لقد نسيت يا ولدي بأن تقبل يدي بعد المغرب، إنها تتحرّر أكثر من اللازم!».

فتيحة ف.

وتدل مراسم الاحترام هذه على توزيع السلطة داخل الخلية الأسروية، كما أن مفتاح الغرفة التي تخزن فيها المؤن يشكّل رمزاً لهذه السلطة، فالشخصية التي تمتلك هذا المفتاح هي التي تقرّر نوعية الأطعمة وأوقات الأكل:

«كانت حماتي تتكفّل بكل شيء، بحيث أنها هي التي تقرّر ما سنأكله وهي التي تحدّد النوع والكم وتمتلك مفتاح المخزن، لم أكن آخذ طعاماً إلاّ بإذنها، كنا نطبخ بطبيعة الحال، وعندما نفرغ من ذلك ونحضر كل شيء لم يكن من حقنا أن نمدّ أيدينا إليه وهكذا، قبل الأعياد كنا نمضي ليالٍ كاملة في تحضير الحلويات، ولكننا لا نجسر على الأخذ منها لأنفسنا أو لأطفالنا. كانت تحتفظ بكل شيء، ولم أكن أستطيع حتى تناول كأس شاي إذا ما رغبت فيه خارج الأوقات المقرّرة لتناوله، وكان عليّ أن أستعطفها لكي أحصل على قطعة سكر وبعض وريقات النعناع».

فتيحة ف.

لقد أوضح گوفمان Goffman عدّة ظواهر مميّزة لبنية السلطة في المؤسسات الشمولية كالمستشفيات والسجون، حيث يستحيل على نزلائها الحصول على الحاجات الضرورية كالسجائر والشاي أو القهوة دون الخضوع لعمليات مهينة كالاستجداء وأخذ الإذن(9). ونجد المرأة في البيت المغربي لا تستجدي الطعام فحسب، ولكنها تأخذ الإذن والنقود لتذهب إلى الحمّام. وقد تؤدي مثل هذه المناسبات إلى شجار وابتزاز من طرف الحماة:

«كانت حماتي هي المشرفة على ميزانية البيت، وكانت ذات مزاج متقلب، أحياناً كنت أخبرها برغبتي في الذهاب إلى الحمّام، بعد أن أكون متأكدة من أن زوجي أعطاها النقود. كنت أحضر لوازمي وأرتدي جلبابي وأضع حجابي، وأذهب إليها لأخذ النقود، وآنذاك تغيّر رأيها وتقول لي: «هل الحمّام ضروري؟ ألا يمكنك تسخين الماء والاغتسال في البيت؟». حينها كنت أزيل جلبابي وأجلس دون أن أنبس ببنت شفة، أو أن أبدي احتجاجاً. لم أكن أستطيع قول شيء. لكي تعلني احتجاجك يجب أن تكوني مؤازرة من أحد ما، من والديك مثلاً، ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة لي، ولذلك كنت أشكر اللّه على المصير الذي اختاره وأسكت».

فتيحة ف.

ويشكّل التنافس بين الأم والزوجة للحصول على هدايا الابن أمراً بديهياً، بحيث أن الابن يجد نفسه مجبراً على أن يقدّم لأمه الهدايا نفسها التي يقدّمها إلى زوجته:

---

(9) يلاحظ گوفمان أهمية قواعد الخضوع في علاقات السلطة.
انظر بهذا الشأن:

E. Goffman: **Asylums** (New York: Anchor Books, Doubleday and Co, 1961), p. 115.

«لم يكن زوجي قادراً على أن يقدّم لي هدية، وإذا أراد مثلاً أن يهديني وشاحاً كان يقول لي: «يا فتيحة أريد أن أراك بوشاح أحمر، إنه سيلائمك كثيراً» وأجيبه بأنني سأسعد به، كان يذهب بعدها إلى محل لشرائه، ولكنه كان مجبراً على شراء أربعة، واحداً لأمه واثنين لأختيه المطلقتين والأخير لي. لم يكن يستطيع أن يقدمه لي مباشرة، بل كان يعطي الكلّ إلى أمه التي تختار لنفسها وبناتها، وتعطيني الأخير الذي قد يكون أخضر أو أسود».

«لم يكن زوجي يقدم لرؤيتي دون أن يمرّ على أمه ليسلم عليها أولاً. وذات يوم اشترى لي رافعة للنهدين ووضعها في جيبه قبل أن يدخل للسلام عليها، وقد لاحظت انتفاخ جيبه وأخرجت الرافعة ضاحكة وسخرت منه قائلة: «لم أكن أعرف بأنك ترتديها الآن كامرأة. إنها (زوجتك) تفقدك عقلك، إنك تتصرّف كأحمق (تشتري الأشياء للزوجة فحسب)، في أي شراب شربته؟ (إشارة إلى عمليات السحر التي تلجأ إليها المرأة لتغدو محبوبة من الزوج). هل شربته في حسائك أم أنهم خلطوه لك في الحلويات؟»».

فتيحة ف.

ويمكن أن ندرك بأن هذا النوع من الحوادث يشكّل أحد المواضيع المفضلة لدى المسرحيين المغاربة، حتى السبعينات، حيث إن الحماة هي الشخصية الأكثر مدعاة للكراهية والسخرية في المسرح الشعبي.

إن تعلق الأم بابنها في وسط تقليدي لا يقف عند الأشياء المادّية، ولكنه يتجاوز ذلك إلى منعه من الاختلاء بزوجته، بحيث أن الزوجين لا يملكان وسيلة لكي يختليا ببعضهما خلال النهار، دون أن يكون تصرفهما معادياً للمجتمع وهو ما يشكّل قمة سوء الأدب. وذلك أن مركز المكان الاجتماعي في بيت عائلي هو الغرفة الرئيسية

(البيت الكبير)، التي تشهد كل الأحداث ويمضي فيها الجميع معظم أوقاتهم. إن كل حياة خاصة لا تلقى تشجيعاً في مثل هذا الوسط، ويشكّل رفض الدخول إلى الغرفة المشتركة أو الاعتزال في غرفة أخرى سلوكاً متعارفاً عليه، يبرز الفرد بواسطته عدم رضاه داخل العائلة. إن مغادرة هذه القاعة المشتركة بعد الأكل مباشرة يعتبر تصرفاً خارج نطاق الأدب في العائلات التقليدية، وبالتالي فإنه من الطبيعي أن تحرص الحماة على هذه العادة لكي يظل ابنها قريباً منها أطول مدة ممكنة:

«غالباً وفي وقت متأخر من الليل كنت أشعر برغبة عارمة في النوم، ولكنني لم أكن أستطيع مغادرة القاعة المشتركة لكي أنام في غرفتي، والأمر نفسه ينطبق على زوجي. وحتى في الحالة التي نكاد فيها نموت من التعب، كان لزاماً علينا البقاء معها وانتظار قيامها إلى النوم، بعدها كنا نسرع إلى غرفتنا، ولكنه لم يكن بإمكاني مغادرة القاعة قبلها، لم نكن لنستطيع إغلاق باب غرفتنا في وجهها.

س ـ وإذا ما اتخذ زوجك المبادرة وذهب إلى غرفته؟

ج ـ لم يكن ذلك ممكناً، إنه لا يستطيع، ستنفجر لا محالة. عندما كان يعود باكراً إلى البيت كانت تستقبله قائلة: «لماذا تعود مبكراً؟ أليست هناك أشياء تشغلك في الخارج؟ أليست هناك نساء؟ أو وسائل تسلية أو قاعات سينما؟ لماذا العودة باكراً؟ لا يجب أن يظل الزوج بجانب زوجته دائماً، إنها عادة سيئة». أحياناً كثيرة كنت أسمع حركتها وهي تتنصت علينا علها تسمع ما نقوله في حالة ما إذا حكيت لزوجي ما حدث خلال النهار. لم أكن حمقاء ولم أكن لأحكي أسراراً وأنا أعرف أنها تتجسس علينا. ذات يوم نسيت إغلاق النافذة بالمزلاج، ولذلك فتحت على مصراعيها حين اتكأت حماتي عليها في محاولة منها لتسمع ما يدور.

س ـ هل حاولت الالتحاق بكم مرة في الفراش؟

ج ـ ليس في بيتنا، ولكننا عندما كنا نستضاف لدى الآخرين، كنا ننام نحن الثلاثة في غرفة واحدة».

عندما يقرّر الزوجان الاستقلال عن العائلة الممتدة، يبحث الزوج غالباً عن قرار إداري بنقله إذا كان موظفاً إلى مدينة أخرى. إنها وسيلة يلجأ إليها الزوجان للهروب وإخفاء رغبتهما في الحميمية خلف واجهة شرعية. وتعتبر الزوجة القرار الإداري بنقل زوجها إلى مكان آخر فرصة لاستعادة نوع من السلطة على حياتها وحياة زوجها، في حين أن الحماة تؤوله كمؤامرة حبكت ضدّها:

«كان زوجي يفعل كل ما في وسعه لمحاولة إخراجنا من هنا (من إطار العائلة الممتدة التي كانت تضم في هذه الحالة: الأب، وأسرة أخ الأب وأسرتي الابنين)، والحصول على انتقاله إلى منطقة أخرى. وكان ذلك هو الحلّ الوحيد الممكن الذي يتلاءم مع الطاعة والاحترام الواجب عليه إزاء أمه، وقد نجح في محاولته فحصل على الانتقال في النهاية إلى مدينة فضالة (المحمدية حالياً)، ولكن كان عليه أن يخبر أمه بذلك. وذات يوم قرّر أن يحدّثها في الأمر وزعم لها بأنه مجبر من طرف الإدارة على الذهاب إلى فضالة، (تبعد عنا 65 كلمتراً) وأن لا خيار له، وعليه أن يقبل بهذا القرار إذا ما كان يودّ الاحتفاظ بوظيفته. أجابته قائلة: «هل تمزح؟ لست مجبراً على مغادرتنا! بإمكانك أن تذهب وتعود كل يوم، هناك أناس كثيرون يفعلون ذلك ولم يموتوا من جرّائه، لا تتحدّث عن مغادرتنا، إنه أمر مستحيل!» بعدها أتى إليّ وقال: «يا فتيحة! استمعي إليّ! هل أنت مستعدة لترك هذا البيت مهما كان الثمن؟» أجبته «أي نعم!»، وتابع قائلاً: «وإذن، استمعي إليّ، إنها فرصتنا الوحيدة لكي نهرب، لا أريد أن أنتظر أكثر، سأسرع بالانتقال وأكتري غرفة أياً كان شكلها،

لا أريد أن أسمعك تتذمرين إذا كانت الغرفة قبيحة أو الحياة صعبة! إننا سنعاني من صعوبات مادّية لمدّة طويلة، هل أنت مستعدة لاحتمال كل شيء دون شكوى؟»، أجبت هامسة «إن الغرفة القبيحة ستكون قصراً إذا ضمتنا معاً». وذات يوم عاد في وقت متأخر جداً ونجح في أن يختلي بي وهمس قائلاً: «إشرعي في جمع الحاجيات، سنرحل قريباً جداً، لن أعلن الخبر إلاّ في اللحظة الأخيرة حتى أفاجئ أمي، إشرعي في التحضير خفية». إنني غير قادرة على وصف إحساساتي آنذاك، لقد فقدت الشهية والنطق، كان إحساساً ممزوجاً بالفرح والخوف. هل سبق أن عانيت من الإحساسين معاً؟ لم أقرب الطعام لمدّة يومين، كنت عازفة عن الأكل وأنا أحمل هذا السر بين جوانحي لم أعد أدري كيف أتصرف أو أمشي أو أتحدّث، لقد غادر زوجي البيت بعدها وتركني وحيدة، فقدت كل إحساس بالأشياء، لقد طلب مني أن أهيئ اللوازم وقمت بعكس ذلك، عوض الجمع فرشت الزربية التي كانت مطوية في ركن بالغرفة، وأخرجت أفرشتي الثمينة (المخصصة لأيام الأعياد)، وعلقت الستر على الباب. وحين عاد زوجي في المساء احتار لما رأى وقدم نحوي هامساً وهو يشير إلى الأفرشة والزربية «هل أنت حمقاء يا فتيحة؟ ماذا جرى؟ لقد طلبت منك جمع أثاثنا؟»، أجبته: «إن ذلك يعني بأنني على غير معرفة بقرارك، إنني خارج القضية ولا علاقة لي بها». كنت خائفة من أن تكتشف أمه مؤامرتنا، ولكنني لم أتخل عنه رغم المظاهر. كان ذلك هو الشيء المعقول الذي بإمكاني القيام به، وكنت أردّد على مسامعه باستمرار إنني لا أعرف شيئاً». وقد وجد المسكين نفسه وحيداً في مواجهة أمه.

وفي الغد عاد صائحاً بصوت قوي يمكننا سماعه من المسجد: «يا فتيحة! اجمعي حاجياتنا بسرعة! أتسمعينني يا فتيحة؟». وصاحت

أمه من غرفتها: «ولكن أين ستقضيان الليلة؟ إنك رب أسرة ولا يمكنهم أن يعاملوك بهذه الطريقة، ليس بإمكانكما المبيت في الشارع». أجابها: «لقد دبرت الإدارة كل شيء يا أماه، ولكي يعجلوا بانتقالي منحوني داراً وشاحنة لكي أنقل أثاثي، ستكون الشاحنة هنا بعد ساعة على الأكثر».

فتيحة ف.

إن بنية العائلة التقليدية التي تجعل كل حميمية زوجية مستحيلة هي التي تسهل وتشجع الحماة على التدخل في حميمية ابنها المادّية. وحين نعي هذه المسألة نكون قد تجنبنا السقوط في شرك الأحكام المسبقة المعادية للنساء اللائي تقدّم بهن السن، واللائي تتابعهن اللعنة ويوصفن بمكرهن وحيلهن. إن البنية هي التي تحدّد دور كل فرد حين توجد منافذ كفيلة بضمان إرضاء رغبات الفرد وآماله. إن البنية هي التي تتسم بالقساوة وليست الحماة.

يشكّل المثلث المتكوّن من الأم والابن والكنة مفتاح السرّ في العائلة التقليدية، وليس للحواجز الموجودة على المستوى القانوني أو الإيديولوجي أو المادي من هدف سوى إخضاع الزوجة للزوج، والدفع بالعلاقة بين الجنسين إلى التوجس والعنف وانعدام التفاهم. إن الشباب الذين يريدون إقامة زواج مبني على الحب يجدون أنفسهم في مواجهة مفتوحة مع آبائهم ويتهيأون بطريقة شبه مؤكدة إلى خوض صراعات أخرى في زواجهم.

والواقع أن شاباً نشأ في مجتمع معاد للنساء سيكون مدفوعاً إلى إعادة إنتاج الخوف من المرأة، في علاقته بالزوجة التي اختارها والتي يريد أن يحبها، اللّهم إلاّ إذا كان له الحظ في أن يعيش ثورة ثقافية جذرية. وإذا كانت هناك قطيعة في مجتمعنا على المستوى المادّي (استعمال الكهرباء، المحرّك. . . إلخ) فإن الأمر ليس كذلك

على المستوى الثقافي، وكل محاولة لخلق القطيعة في المجال الإيديولوجي، كل محاولة للابتعاد عن العلاقات الثقافية التقليدية الفاعلة في الأسرة توصف بأنها محاولات ملحدة (نظراً للطابع الديني الذي تتسم به المدوَّنة حيث تعتبر امتداداً للشريعة وتجسيداً لها)، أو بدع أو خيانة تجاه الأصالة.

لذلك نرى الهوَّة تتسع بين الضرورات التي يفرضها نمط الحياة الأسروية الحديثة، وبين الأنماط التي يفترض أنها تتحكم في العلاقات داخل هذه المؤسسة. وعلى الرغم من الهزات العميقة التي عرفتها أسس العائلة التقليدية الاقتصادية وخاصة منها المكانية (القضاء على الفصل بين الجنسين)، نظراً لاندماج الاقتصاد المغربي في السوق الدولية، فإننا نشهد راهناً محاولات عصبية لتدعيم البنية الفوقية والمحافظة على الأنماط والمواقف التقليدية التي تتحكم في العلاقات داخل هذه الأسرة. ومن هنا تعدد أشكال الصراع والضغوط والتمزق في الأسرة الشابة، ويعود ذلك بالتحديد إلى أن الزوجين يطمحان إلى حياة مغايرة للعلاقة الجنسية المدقعة التي تجعل منها التقاليد المثل الأعلى.

كلَّما كانت الطموحات أكبر، كان الثمن النفسي الذي يدفعه الأفراد أغلى، ولذلك سنحاول على ضوء التغيُّرات الحادثة (البعد المكاني)، تبين عدد من أشكال الصراع التي يعيشها النساء والرجال راهناً، بفعل هذه الهوّة بين حركة البنية القاعدية (المكان، الاقتصاد، إلخ) وتصلب البنية الفوقية (الأنماط، الأفكار، إلخ. . .).

الفصل الثامن

المعنى الضمني للحدود: الحياة الجنسية «المجالية»[1]

يمكن أن نقول بأن الحياة الجنسية في العالم الإسلامي مجالية Territoriale، ونعني بذلك أن المكان قطب أساسي في هندسة العلاقة الاجتماعية بين الجنسين. ويتلاءم هذا التعريف المكاني للجنس ومفهوم «proxemic» الذي ابتكره Edward Hall في كتابه «البعد اللامرئي»، حيث حلل المكان كعنصر أساسي لتحديد العلاقات ولا سيما التراتبية منها بين الأفراد. إن هندسة المكان أساس مادّي هام في هذه العلاقات، واستهلاك الغني للمكان في مجتمع ما يختلف عن استهلاك الفقير له، كما أن هناك أحياءً كاملة من المدينة مفتوحة في وجه الأغنياء لا تطأها أقدام الفقراء، وذلك

(1) إلاّ أن مصطلح «مجالية» لا ينطبق تمام الانطباق على الظاهرة التي نريد فهمها أي الاستعمال المعقد والمتنوع للمكان. ويتلاءم مفهوم proxémic الذي ابتكره هال Hall بشكل أكبر مع ما نقصد إليه: «لقد ابتكرت هذا المصطلح لتعريف الملاحظات والنظريات المترابطة المتعلّقة باستعمال المكان من طرف الأفراد وبتمثل خاص للثقافة» انظر بهذا الصدد:
Edward Hall: **The Hidden dimension** (New York: Dobleday, Anchor Books, 1969), p. 1.

ليس بحكم إقصاء قانوني ولكن بحكم توزيع تراتبي مسكوت عنه للمكان. وتبعاً لمفهوم Proxemic فإن إدوارد هال يحاول إبراز العنصر المكاني كعنصر سلطة في العلاقات بين الأفراد ذي أهمية بالغة رغم كوننا لا ننتبه إليه في غالب الأحيان، كما أنه يجعل من الطريقة التي تفرض علينا بها الثقافة تعاملنا مع المكان عنصراً أساسياً في تحديد خصوصية هذه الثقافة:

«إن نظرة الفرد إلى المكان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرته إلى ذاته واتصاله الحميمي بمحيطه. ويمكن أن نعتبر أن للفرد الإنساني أبعاداً بصرية وأُخرى مرتبطة بحاستي الشمّ واللمس واستشعار الحرارة، يمكن أن يعيق المحيط تطوّرها أو يشجعه»[(2)].

تتسم الحياة الجنسية في العالم الإسلامي بكونها مجالية[(*)]. ويشكّل التوزيع المحكم والدال للمكان بين الأفراد من الجنسين الذين لا ينتمون إلى العائلة نفسها، أحد الميكانيزمات الرئيسية التي تضمن تنظيم هذه الحياة، تدعمه في ذلك عادات معقدة بشأن كل تفاعل استثنائي ومفروض بين الجنسين، كاختراق المرأة للشارع كمكان عامّ أي رجولي. وقد رأينا بأن الحجاب ومرافقة المرأة ومنعها من الخروج عادات تنظم تحرّك المرأة خارج البيت. وباستثناء ذلك فإنه لا توجد قواعد أو أنماط للسلوك تمكّن الفرد من الاعتماد عليها، في حالة التقائه بشخص من الجنس الآخر، لأن مجرّد الالتقاء يعدّ شيئاً ممنوعاً. إن ما يخضع للتقعيد هو المباح أما التقاء رجل وامرأة غريبين عن بعضهما فيدخل في إطار المحظور الذي لا

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(*) لا يعني ذلك أنها ليست كذلك في مكان آخر، ولكنني ببساطة لا أهتمّ في هذا المجال إلاّ بما يجري في عالمي، هنا حيث أعيش. وعلى الرغم من أن المقارنة مفيدة إلاّ أنها لا تعنيني الآن.

يقعّد. وقدرنا نحن الذين نعيش مرحلة القضاء على الفصل بين الجنسين أن نرتجل، وإذا كان من السهل على المواطن المتوسط المنتمي إلى الأمّة أن يقلّد (وليس الأمر بالسهولة التي نظن)، فإنه من الصعوبة عليه بمكان أن يبدع وخاصة في مجال الارتجال، ومن هنا التعقيدات المؤلمة التي نعاني منها في حياتنا.

إن الحدود لا توضع مجاناً، والمجتمع لا يتلاعب بالتقسيم لمجرّد رغبته في تجزيء العالم الاجتماعي، ذلك أن الحدود الموضوعة تجسّد غالباً توزيعاً غير عادل للسلطة يربط بين مجموعة وأخرى في إطار علاقة تراتبية محدّدة[3]. ويشكّل كل اختراق لهذه الحدود تهجماً ضد توزيع السلطة الذي تعبّر عنه. إن لفظة الحدود هذه تدلّ على مفهوم يحتل الصدارة في النظرة القرآنية للعالم ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّى حُدُودَ اللَّه فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ وللعلاقات القائمة فيه. ويرادف اختراق الحدود الخروج عن طاعة اللّه. وتبدو العلاقة بين الحدود والسلطة بوضوح في البعد الجنسي للمجتمع:

«يمكن أن تعبّر الأخطار الجنسية عن المساواة أو التراتبية تبعاً للمظاهر المختلفة التي تتخذها، ويستحيل اعتبارها تعبيراً عن العلاقة الفعلية بين الجنسين، وأعتقد أنه بوسعنا فهم العديد من الأفكار المتعلقة بالأخطار الجنسية إذا رأينا فيها رموزاً تحيل على العلاقة بين مختلف طبقات المجتمع، أو صوراً ممثلة للتراتبية أو المساواة اللتين تتحكمان في النظام الاجتماعي بمجموعه»[4].

إن الرمزية الجنسية انعكاس وتعبير عن العلاقات التراتبية التي

---

(3) في كتاب: **Purity and Danger**, (Baltimore: Pelican Books, 1970).
أشارت ماري دوگلاس إلى الروابط القائمة في بنية المجتمع بين مفاهيم الحدود والخطر والسلطة.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

تبنين النظام الإسلامي، حيث إن تقسيم المكان الاجتماعي إلى مكان منزلي ومكان عام تعبير عن علاقة سلطوية وتراتبية. فالهندسة الاجتماعية في بلادنا العربية تقسم العالم إلى عالمين فرعيين: عالم الرجال، الأُمة الذي يرادف الدين والسلطة، وعالم النساء الذي يمثّل مجال الحياة الجنسية والأُسرة. وبتعبير آخر هناك الذين يمتلكون النفوذ والسلطة في جانب والذين جرّدوا منهما في الجانب الآخر(5).

ويرتكز هذا التقسيم على التمييز بين الأُمة (المجال العام، الجماعة) والعالم المنزلي الذي يعدّ منفصلاً عن العالم الأوّل. إنهما عالمان حيث تتحكم مفاهيم وقوانين متعارضة تعارضاً كلياً في عمليات التبادل الاجتماعي(6).

وفي حين يفترض في العلاقات القائمة بين أعضاء الأُمّة أن تكون قائمة على الوحدة والأُخوة والحب والمساواة، فإن العلاقات في المجال المنزلي تنعت بكونها قائمة على عدم المساواة. إنها علاقة

---

(5) تُعتبر المرأة في التراث الشعبي المغربي أنها تملك قوى شيطانية، أنظر بهذا الصدد:

Edmond Doutte: **Magie et Religion dans l'Afrique du Nord** (Alger: Société Musulmane du Maghreb, 1908), p. 33.

وكذلك:

E. Westermark: **The Belief in Spirits in Morocco** (abo: Abo Akadem, 1920), p. 22.

ويعتقد الدارس المغربي عبد الواحد الراضي بأن المرأة هي التي تدمج الطفل في عالم اللاعقلانية والأرواح.. إلخ. انظر:

A. Radi: **Processus de Socialisation de l'enfant marocain,** Etudes philosophique et littéraires, N° 4, avril 1969.

(6) استعمل مصطلح عالم univers هنا بالمعنى الذي قصد إليه:

P.L. Berger et T. Luckman dans **The Social Construction of Reality,** (New York: Doubleday and Co, Anchor-Books, 1967).

صراع مبنية على توتر بين طرف يأمر وطرف يخضع. وبالتالي فإن التقسيم بين الحياة العامة أي تدبير شؤون الأُمة، والحياة الخاصة أي مجال الجنس والولادة يعدّ تقسيماً بين عالم ذكوري وعالم نسوي.

المبادئ التي تتحكم في العلاقات
بين الأعضاء في الأمكنة العامة والخاصة
الأُسرة المشتركة الجماعية

تدبير شؤون الأُمّة	الأُسرة
المساواة (بين المؤمنين).	انعدام المساواة (بين الزوج والزوجة).
التجاوب.	لكل عالمه.
الأخوة.	السلطة.

العلاقة المشتركة:

«تنعت العلاقة الاجتماعية بأنها من «النوع التعاوني» إذا كان العمل في إطارها قائماً على التضامن وعلى إحساس الأفراد بأنهم ذات واحدة»[7].

إن عالم الأُمة من النوع «التعاوني» ويتمتّع أفراده بالوحدة في إطار مجموعة ديمقراطية، مرتكزة على مفهوم معقد يفترض الاقتناع بمجموعة من الأفكار، ممّا يضمن اندماج كل الأعضاء الذين يساهمون في المهمة الوحدوية وانسجامهم أي الحفاظ على الدين الإسلامي واحترامه.

(7) Max Weber: **The Theory of Social and Economic Organisation** (New York, MacMillan and Co, Free Press, 1964), p. 136.

علاقة الصراع:

«تنعت العلاقة الاجتماعية بأنها من «النوع القائم على الصراع»، حين يكون العمل موجهاً بطريقة مقصودة، نحو هدف تحقيق إرادة الأعضاء على حساب رغبات الآخرين، وذلك على الرغم من المقاومة التي يبدونها ضدّه»(8).

ويتحدّد سكان العالم المنزلي بكونهم كائنات جنسية، إنهم يعرفون بواسطة أعضائهم الجنسية وليس بواسطة معتقداتهم. وهم لا يتمتّعون بالوحدة ويعانون من الانقسام إلى فئتين: الذكور الذين يمتلكون النفوذ والنساء اللائي يخضعن. إن النساء اللائي ينتمين انتماءً كاملاً إلى العالم المنزلي، واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئاً غير معتاد واقتحاماً لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين تتوفر لهم جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام، أي المجال الديني والسياسي ومجال السلطة وتسيير شؤون الأُمة. أما النساء اللائي تتحدّد هويتهن أساساً بانتمائهن إلى المجال المنزلي، فإنهن يجدن أنفسهن مجرّدات من السلطة التي تسيِّر العالم الذي وضعن فيه نظراً لأن الرجال هم أصحاب السلطة في العائلة. إن واجب النساء المسلمات هو الطاعة (انظر «المدوَّنة» وكذلك «موطأ» الإمام مالك الذي تستلهمه)، كما أن الانقسام والتراتبية وخضوع فئة إلى أخرى، كل ذلك يجد تعبيره في مؤسسات تعارض وتمنع كل اتصال بين الجنسين. وبالتالي فباستثناء الإنجاب، لا يفترض بأن الرجال والنساء يتعاونون على تأدية مهام تضمن بقاء المجتمع.

والواقع أنه كلما كان التعاون بين الجنسين شيئاً لا مفرّ منه، كما هو الشأن في إطار الزواج مثلاً، تدخلت مجموعة من الميكانيزمات،

(8) المرجع نفسه، ص 132.

كما سبق أن لمسنا، لتحول دون قيام حميمية أعمق بين الشريكين. ولذلك فإن الفصل بين الجنسين يغذي ويتغذى من الصراع الذي يحدثه في العلاقات بينهما، بل الأدهى من ذلك أنه يدعّم ما افترض أنه وضع للقضاء عليه، أي أنه يضفي طابعاً جنسياً على العلاقات الإنسانية.

عزل المرأة:

يهدف عزل المرأة واحتجابها إلى منع كل اتصال بين الرجال كأعضاء ينتمون إلى الأُمة قبل كل شيء، وبين النساء كمنتميات إلى المجموعة المنزلية. غير أن المفارقة تكمن في أن الفصل بين الجنسين يفضح البعد الجنسي لكل تبادل بين هؤلاء الرجال والنساء، وكذلك بين الجنسين بصفة عامة في مجتمعنا.

وفي بلد كالمغرب، حيث الالتقاء بين الجنسين (حتى كتابة البحث أي سنة 1973 وكم تطوَّرت الأشياء!) يخضع لموانع كثيرة وبالتالي يشكّل مركز اهتمام كبير، يغدو الإغراء مكوّناً بنيوياً في العلاقة الإنسانية بصفة عامّة، سواء تعلّق الأمر بالعلاقة بين أفراد من جنس واحد أو أفراد من الجنسين.

لقد اخترت أن أمحور تفكيري حول العلاقة بين الجنسين، ولكن الفهم الذي نمتلكه عن هويتنا الجنسية لا يمكن أن يتمّ إلاّ إذا انبرت دراسات أُخرى لتوضيح ما يحدث بموازاة ذلك في إطار العلاقة بين أفراد من الجنس نفسه. والواقع أن مجتمعاً يختار ويمارس الفصل بين الجنسين هو مجتمع يدفع بالأفراد إلى استثمار طاقاتهم في العلاقة مع أفراد من جنسهم من جهة، وإلى الإغراء كوسيلة للاتصال من جهة أُخرى.

يشكّل الإغراء استراتيجية ملائمة للصراع، ولعبة تعني التظاهر

بالعطاء ممَّا يمنح الفرد لذة لا توصف لأنه في الواقع لا يعطي شيئاً. وبذلك يكون الإغراء فن الرفض واللعب على الوعود بالعطاء، إنه فن طفولي بما أن حاجة الطفل إلى الحماية حيوية، ولكنه لدى الإنسان الراشد تعبير عن بخل عاطفي لا يقدر الإنسان على التحكم فيه غالب الأحيان. ومن النادر أن ينفتح شخص قضى فترة من عمره في تعلم الإغراء كشكل للتبادل يومياً، ويغدق «كنوزه العاطفية» على الإنسان الذي اختار حبه.

إن كل تفتح عاطفي يكبح في المجتمع الذي يحارب بضراوة العلاقة بين الجنسين. لقد جعلوا منا دمى صغيرة نخطط للعبة الإغراء ـ الذي قد يقبل خلال فترة المراهقة ـ في علاقاتنا كنساء ورجال ناضجين، وذلك بتلقيننا الخوف من الجنس الآخر والحذر منه، وقصر تبادلنا معه على الإغراء والتلاعب ومحاولة السيطرة عليه.

ويبدو أن الارتباط المتعي hédoniste بجمال الجسم الإنساني خاصية من خصائص شعوب البحر الأبيض المتوسط، وهي شديدة الوضوح في المغرب بحيث أن الإسلام لم يتمكن من القضاء عليها. ويشكِّل حمل الحلي والتزين والوشم جزءاً من المواضعات الاجتماعية. لقد كان الرجال التقليديون يكتحلون ويضعون السواك في المناسبات والحفلات الدينية، إلاَّ أن الإسلام عارض بشدَّة تزيين الجسد وخاصة بالنسبة للمرأة[9]، وأوصى النساء المؤمنات بالتواضع

(9) لقد عارض الإسلام وضع الشَّعر المستعار الذي يبدو أنه كان شائعاً بين النساء العربيات قبل الإسلام (البخاري: **الجامع الصحيح**، باب 67، ص 447). كما أن الوشم لا زال شائعاً في المغرب على الرغم من أن الإسلام أدانه. وتحمل بعض الوشوم دلالات جنسية لا شك فيها. انظر:

J. Herber, «Tatouage du Pubis au Maroc», **Revue d'Ethne,** vol. 3, 1922.

وإخفاء زينتهن وراء حجاب، والتخلي عن كل ما يمكن أن يثير الانتباه إليهن، كما ورد ذلك في سورة «النور»:

﴿وقلْ للمُؤمِنَات يغضضنَ مِن أَبْصارِهن وَيَحْفظْنَ فُروجَهنَّ، وَلاَ يُبْدِين زِينتهن إلاَّ مَا ظَهَر مِنها، وليضربْن بِخُمُرِهنَّ عَلَى جُيُوبِهن، وَلاَ يُبْدِين زينتهن إلاّ لبعُولتهن أو ـ آبائِهن أَوْ آباء بُعُولتهن أَوْ أَبْنَائِهن أَوْ أَبْنَاء بعُولتهن أو إخوانِهن أو بَنِي إخوانِهن أو بَنِي أخوَاتِهن أَوْ نِسَائِهن أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانهن أَوْ التَّابِعين غير أولِي الإِرْبة مِنَ الرِّجال أَوْ الطفْل الَّذِين لَم يظهروا عَلَى عَوْرَات النِّسَاء وَلاَ يضْرِبن بِأرْجُلِهن لِيُعْلَم مَا يُخفِين مِن زِينَتهن، وَتُوبُوا إِلَى اللَّه جَمِيعاً أيها المُؤمنُون لَعلَّكم تُفلِحُون﴾ [سورة النور، الآية: 31].

ويعتقد الغزالي أن العين تشكّل منطقة شهوانية بحيث أن بإمكانها أن تجلب للرجل لذة توازي اللذة التي يجلبها له العضو الجنسي، وبالتالي فقد يكون مجرّد نظر الرجل إلى المرأة باعثاً على تلويث شرف هذه الأخيرة:

«. . لأن النظر حرام. . . والنظر زنى العين ولكن إذا لم يصدّقه الفرج هو إلى العفو أقرب من أكل الحرام»[10].

وحين كان الرسول ﷺ يطلب من اللّه أن يحميه من المخاطر الاجتماعية كان يتوسل إليه أن يحميه من أخطار الزنى:

«اللّهُمَّ إني أعوذ بك من شرّ سمعي وبصري وقلبي وشرّ منيي»[11].

كما أن ما ورد في سورة النور يؤكد النظرية التي تعتبر الفصل بين الجنسين حماية للرجل الضعيف العاجز عن التحكم في نفسه

(10) أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 35.

(11) المرجع نفسه، ص 28.

أمام المرأة، بحيث يتضح جلياً من خلال إحدى الآيات بأن بإمكان النساء المسنات (وبالتالي اللائي فقدن جاذبيتهن) أن يتخلصن من الحجاب:

﴿والقَوَاعد مِن النِّساء اللاَّتي لاَ يرجُون نِكاحاً فَلَيس عَليهن جُنَاح أن يضعْنَ ثِيابهن غَير مُتَبرِّجَات بِزينة﴾ [سورة النور، الآية: 60].

وقد أوضح البحث الميداني الذي قامت به «مليكة البلغيثي» بخصوص النساء البدويات أن الموانع الخاصة بالتحرّك في المكان لا تنطبق على النساء المسنات اللائي تتوفر لهن نتيجة لذلك حرية أكبر(12). كما أن عزل النساء الذي يميل الغربيون إلى اعتباره مصدر قهر يستشعر من طرف كثير من النساء كمصدر للافتخار(13). وكل النساء التقليديات اللائي أجريت معهن الأحاديث كن يرين في ظاهرة الفصل بين الجنسين دلالة على سموّ مكانتهن الاجتماعية، لأن الاحتجاب في البادية يعدّ امتيازاً خاصاً بالمرأة المتزوِّجة من رجل غني(14).

ويعتبر الحريم الذي يشكّل النموذج الأكبر للفصل بين الجنسين دالاً أكثر من غيره على السموّ نظراً لما يتطلبه الإنفاق عليه من ثروة

---

(12) Malika Belghiti: **Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale,** Collection du Bulletin Economique et Social du Maroc, Rabat, 1970, p. 57.

(13) في كتاب **Le Harem et les cousins,** (Paris: Seuil, 1966) لاحظت الباحثة الإثنولوجية «جيرمين تيون» أن النساء البدويات اللائي يأتين إلى المدينة لأول مرّة غالباً ما يضعن الحجاب، واستغربت لكون نساء سافرات يقبلن ببساطة وضع حجاب. وأنا أعتقد أنه بالإمكان فهم هذه الظاهرة بسهولة إذا تذكرنا أن الحجاب في نظر البدوية التي هاجرت إلى المدينة منذ مدّة قصيرة، يرمز إلى نوع من الارتقاء الاجتماعي، إنه تعبير عن وضعها الجديد كمواطنة مدينية.

(14) Malika Belghiti, **Les relations féminines...,** p. 58.

طائلة. إن الفصل بين الجنسين أكبر في الحريم منه في الزواج الأحادي بما أن النساء لا يغادرنه. ونستخلص من ذلك أن نجاح عملية إبعاد الكائن الإنساني وعزله تستلزم استثماراً مادّياً ملحوظاً، لأن كل الخدمات يجب أن تتوفر للمرأة في البيت، بخلاف ما يحدث خارج الحريم، حيث تخرج المرأة إلى الشارع لقضاء حاجة لها أو متوجهة إلى عملها وتتعرّضُ لمضايقة منهجية نظراً لتقسيم المكان بين الجنسين.

تحدّي المرأة للتمييز الجنسي:

أ ـ في الشارع:

يجب أن لا ترتاد النساء الأمكنة العامة تبعاً للتقاليد لأنهن بذلك يتسللن إلى عالم الأُمة باستثناء ظروف نادرة[15] يكن فيها مجبرات على احترام العادات المتبعة كالحجاب والتواضع (إحناء الرأس وخفض البصر...)، ولا تضع المغربيات الحجاب إلاّ حين يغادرن البيت إلى الشارع كمكان خاصّ بالرجال، ويعني الحجاب أن المرأة حاضرة في عالم هؤلاء ولكنها غير مرئية بما أنها لا تملك الحق في الشارع.

ويمكن للمرأة إذا ما رافقها أحد أن تدخل إلى عالم الرجال كما هو الشأن في ذهابها إلى الحمّام، أو زيارتها لقبور الأولياء. وتبعاً

(15) يتسم المكان المخصص للنساء داخل المجالات التي يحق لهن ارتيادها بالضيق، ففي المسجد تحتل النساء مكاناً خاصاً، وهو عموماً ركن مظلم، صغير وهامشي وراء المكان المخصص للرجال، وعلى الرغم من أن الرسول ﷺ سمح للنساء بالصلاة في المسجد، فإن هذا الحق يخضع لإعادة النظر منذ 14 قرناً، وهو غالباً يرتبط بموافقة الزوج (البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب 115).

للمعطيات فإن زيارة الحمَّام تقع مرّتين في الشهر، في حين أن زيارة الولي لا تتمّ إلاّ مرَّة أو مرّتين في السنة كحدّ أقصى، وفي الحالتين يتمّ ذلك بموافقة الزوج، أما مرافقة المرأة فتوكل إلى امرأة مسنة لا تتمتّع بجاذبية جنسية، وغالباً ما تؤدّي الحماة هذا الدور.

إن الحاجة والفقر مبرران لوجود المرأة خارج البيت وهما معاً لا يبعثان على الاحترام. إن الوعي الطبقي السائد في المغرب يضع الخادمة أو العاملة الموسمية، التي تدفع بها الحاجة إلى التنقل قصد البحث عن عمل في أسفل السلم الاجتماعي. ويعد نعت الإنسان بالخادمة شبه شائعة، وحسب التقاليد فإن البغي أو المرأة الفاقدة لعقلها هي التي تتجول بحرّية في الشارع، ولذلك فإن من العبارات التي تطلق على المرأة التي تمارس البغاء «رجلها زاهقة». وقد كشف البحث الميداني الذي أجراه «بول باسكون» و «بنطاهر» أن الشاب البدوي حين يزور المدينة، يعتقد أن كل امرأة تتجوَّل في الشارع مستعدّة لممارسة الجنس(16).

يعتبر حضور المرأة في مكان مخصص للرجال بمثابة تحرّش وإهانة، غير أنها مضطرة للتنقل بحرية في الشارع لكي تذهب إلى المدرسة أو إلى العمل، ولذلك فإن التحديث بالضرورة يعرّض عديداً من النساء إلى مضايقة قد تكبر أو تقل(17).

---

(16) P. Pascon et M. Bentahar, **Ce que disent 269 jeunes ruraux,** B.E.S.M. Janvier, Juin, 1965 XXXI, N° 11-13, p. 63.

(17) إن كل امرأة (وهذه ملاحظات ترتكز على تجربتي الذاتية) تتعرض للمضايقة تبعاً للخصائص السوسيواقتصادية وسياسية للمجال الذي تتحرّك فيه. وتكون المضايقة أكثر منهجية في المدن المتوسطة والصغيرة، كما تحتدّ أو تفتر تبعاً للانتماء الطبقي للأحياء، ولذلك فالمرأة أقل عرضة للمضايقة في الأحياء السكنية بالرّباط والبيضاء منها في الأحياء الشعبية أو أحياء الصفيح في هذه المدن. ويختلف نوع المضايقة تبعاً لشرعية المهمّة التي تقوم بها المرأة في =

لقد أشار إدوارد هال Edouard Hall في كتابه The hidden dimension بحق إلى مظهرين لاستعمال المكان في المجتمعات العربية الإسلامية لحوض البحر الأبيض المتوسط. وهو يلاحظ في البداية بأن الحديث عن «تسلل يقع في مكان عمومي يعد تناقضاً في حد ذاته، فمعنى العمومي هو العمومي فعلاً»[18]. ولا أحد يمكنه أن يدّعي لنفسه منطقة خاصة في مجال عمومي، وينطبق ذلك على المغرب بصفة خاصة، مع ما يترتب عنه بالنسبة للنساء اللائي يرتدن الشارع. ويلاحظ هال ثانياً أن نوعية المكان اجتماعية أكثر منها مادّية، ومفهوم التسلّل لا ينطبق على الحدود بالمعنى الكامل للكلمة، بقدر ما ينطبق على هوية الشخص الذي يتحرك[19]، فمثلاً لا يوصف الصديق بكونه متسلّلاً، بل إن العدوّ هو الذي يخضع لهذه الصفة.

إن المرأة دائماً دخيلة في مكان يمتلكه الرجال بما أنها تُعَرَّفُ كعدوٍّ، وليس لها الحق في استعمال المكان المخصص للجنس الآخر، والواقع أن مجرّد وجودها في مكان لا يجب أن تكون فيه، يشكّل عملاً هجومياً بما أنها تزعزع النظام الاجتماعي، وتقلق راحة فكر الرجل بدفعه إلى اقتراف الزنى. وقد يؤدّي ذلك إلى فقدان

= المكان الممنوع عليها، فهي أقلّ عرضة للمضايقة حين تقف في صف أمام مركز البريد منها، إذا طاوعت رغبتها في تناول قشدة أو بطاطس مقلية بمقهى في حي شعبي.. إلخ. وهناك بالطبع حالات تخص الأقليات ويصعب فهم ميكانيزماتها كمضايقة النساء اللائي يقدن السيارات، التي يبدو أنها تخضع لأسباب منهجية أخرى. ويبدو أن حظوظ المرأة في المضايقة تزداد إذا كانت تقود سيارة قديمة على عكس ما هو عليه الأمر إذا كانت تتجوّل في سيارة فارهة.

(18) E. Hall, **The Hidden Dimension,** p. 156.

(19) Ibid. p. 163.

الرجل لكل شيء: لراحته ولأمانه وطاعته للّه ومكانته الاجتماعية. ويكون الوضع أخطر إذا كانت المرأة سافرة، ويطلق عليها في المغرب نعت بالغ الدلالة (عريانة)، ونجد بأن أغلب النساء اللائي يترددن على المدارس أو يعملن خارج البيوت راهناً سافرات. وإذا اجتمع العنصران معاً: اختراق المرأة لمكان الرجال وهي سافرة فإنهما يشكّلان عملية تعرّ معلنة:

«وسواء تمت الجريمة بواسطة القول أو بواسطة حركات مختلسة أو أفعال، فإن بنية إيصال الحدث تتلخص غالباً في فرد يربط علاقة مع إنسان غريب من الجنس الآخر، بواسطة رسالة لا تكون مقبولة إلاّ في حالة كونهما يعرفان بعضهما معرفة حميمية. وخارج إطار القضايا النفسية ـ الديناميكية، فإن الذين يستعرضون ما يجب إخفاؤه يشوشون وبطريقة معلنة على المراقبة الاجتماعية، التي تقيم بعداً علائقياً بين الأفراد حتى في حالة اقترابهم مادّياً. وفي هذه الحالة لا يكون الاعتداء موجهاً نحو فرد بطريقة مباشرة، ولكنه موجه ضدّ نظام من القوانين والرموز التي يستعملها الفرد للتعبير عن علاقته بالذين يحيطون به أو انفصاله عنهم»[20].

إن المضايقة التي نتعرّض لها نحن النساء في شوارعنا وأزقتنا من طرف الرجال هي الردّ على «هجومنا» الفاضح حسب الإيديولوجيا السائدة، وذلك يعني مطاردة المرأة خلال الساعات، ولمسها إذا سنحت الفرصة لذلك وأخيراً الاعتداء عليها قولاً، وكل ذلك بأمل إقناعها في أن تساير سلوكها الفاضح حتى النهاية.

خلال الثورة الجزائرية اعتمدت الحركة الوطنية على النساء في

(20) Erwing Goffman: **Behavior in Public Places,** (New York: MacMillan and Co, Free Press, 1966), p. 143.

تمرير الأسلحة والرسائل، ومن القضايا التي كان على هذه الحركة مواجهتها، المضايقات التي كانت تتعرّض لها هؤلاء المناضلات من طرف «إخوتهم» الجزائريين الذين كانوا يعتبرونهن بغايا، ويمنعونهن من القيام بمهامهن النضالية(21). وكثيراً ما تقع أحداث مماثلة في مجتمع آخر يعيش ثورة تحريرية تساهم فيها النساء مساهمة كبيرة كالمجتمع الفلسطيني، كما نتبين من خلال الحكاية التالية:

«في إحدى القواعد الموجودة بمكان ما من لبنان كانت هناك مناضلة فلسطينية تقوم بدورها في الحراسة، وكانت تحمل رشاشها في مكان خال يبعد عن القاعدة بعدّة أمتار حين لاحظ أحد اللبنانيين وجودها. تقدم نحوها وحاول إغراءها، اغتاظت الفتاة ورفضت بشدّة ودفعته عنها وأمطرته بوابل من الشتائم. غضب الرجل وخاطبها قائلاً: «كيف تريدين إيهامي بأن عليّ احترام فتاة تقضي الليل وحيدة في الشارع؟» حينها صوبت الفتاة سلاحها نحو «المعجب بها» وأجابته: «إذا كنت في الشارع معرّضة لفقد شرفي! فلكي أدافع عنك وعن شرفك أنت ما دمت عاجزاً عن القيام بذلك»(22).

وعلى الرغم من الإطار الثوري الذي يحيط بالحكاية إلاّ أنها تكشف بأن المناضلة المعنية، كانت تشاطر المدني قناعته بأن وجودها في الشارع باعث على تلويث شرفها، ولذلك كان ردّ فعلها التلقائي هو تبرير وجودها في مكان مخصص للرجال وليس المطالبة بحقها في اقتحامه.

---

(21) Frantz Fanon: **A Dying Colonialism,** (New York, Grove Press, Inc., 1967), p. 53.

من المفيد الإشارة إلى أن فانون اعتبر هذه الحوادث «عجيبة». وإذا عرفنا مدى حساسية فانون تجاه العنصرية، وانشغاله بالدفاع عن الوثائق الثورية لحقوق الإنسان، فإن ملاحظته تدعنا في نوع من الحيرة.

(22) اعتراف أدلي به إلى المؤلفة شخصياً.

ب ـ في المكتب:

إن غياب أشكال للتبادل بين الجنسين خارج إطار العلاقة الجنسية المعتادة يشرح إلى حدٍّ ما المسلكيات التي تمارس، في المكتب والشارع. «فالمكتب» ظاهرة حديثة في المغرب، وهو من مترتبات المركزية البيروقراطية التي أقامتها فرنسا بعد إعلان الحماية سنة 1912، وقد تطوَّرت الوظيفة العمومية بعد الاستقلال، حيث تضاعف عدد المكاتب والمراكز، وكذلك الشأن بالنسبة للأموال العمومية التي تستثمر فيها، وتشكّل الحكومة المشغل الرئيسي في البلاد راهناً. إن عدداً لا يستهان به من النساء المتعلمات غدون موظفات، وغالباً ما لا يكملن تعليمهن بالثانويات ويشتغلن كراقنات أو كاتبات خاصَّات أو عاملات تنفيذ، بحيث أنهن يشغلن مراكز تابعة للرجال(23).

إن وضعية المرأة التي تعمل في مكتب تذكر بوضعيتها في البيت التقليدي، والخلط بين هذه الصور والمواقف يفسِّر بعض ردود أفعال الرجال تجاه ـ زميلتهم ـ المرأة. فمثلاً نجد أن الكاتبة الخاصة للرئيس تابعة له كما لو كانت زوجته أو أخته، وله الحق في إعطائها الأوامر، كما أنها تابعة له بخصوص حياتها المادِّية بطريقة أكثر أو أقلّ مباشرة. فالرئيس هو الذي «يمنحها» راتبها الذي تحصل عليه مقابل الخدمات المحدّدة التي تؤدِّيها له، ومن هنا فإنه يخلطها بزوجته التي يسيطر عليها نتيجة تفوّقه المادِّي وسلطته المؤسساتية، فليس بين الكاتبة والزوجة إلاَّ خطوة قصيرة، ويبدو أن عديداً من الرجال يخطونها بيسر. وعلى كل حال فإن الانزلاق

(23) Cherifa Alaoui El Mdaghri: **Le travail féminin, cas de la fonction publique au Maroc en 1980,** Ecole Nationale d'Administration Publique, Rabat, Cycle Supérieur N° 11, Promotion 1980-1981.

الذي يحدث في العلاقة بين الموظف وكاتبته الخاصة، الناتج عن الخلط الذي يقع فيه هذا الأخير بين امتيازاته كرجل وامتيازاته وحقوقه كموظف لا يقف عند السلوك الجنسي. وقد اعتبر «ماكس ويبرر» هذا الخلط كإحدى القضايا المطروحة على النظام البيروقراطي والدالة على الخلل فيه.

وإذا كان هذا الخلط ملازماً لكل بنية بيروقراطية، فإنه يكتسي طابعاً مبالغاً فيه في مجتمعات العالم الثالث، حيث تتسم الظاهرة البيروقراطية بحداثتها. من المؤكد أنه كان في المغرب إدارة مخزنية مركزية، ولكن المخزن كان يفقتر إلى بنيات ووسائل وتجهيزات وطاقات إنسانية كتلك الموجودة لدى الإدارة المغربية حالياً. وبالتالي فإن مضايقة المرأة الموظفة ناتجة عن كونها تجاوزت حدود المكان الرجالي بامتياز أي حدود إدارة شؤون الدولة. إن حدّة الصراع والضغوط التي تعيشها النساء العاملات في الإدارة، مترتبة عن اجتياحهن الجسور لمعابد السلطة الرجالية.

لقد غدت المرأة تستعمل أكثر فأكثر الأمكنة التي كانت مخصصة للرجال، مما يساهم في احتداد طابع الصراع الذي تتسم به العلاقة بين الجنسين وبخاصة في المراكز المدينية. وسواء شئنا أم أبينا، وسواء كانت عملية إدماج المرأة في مرافق الإنتاج الحديثة مهيأة أم لا، فإن هذه العملية جدّ هامة، حيث إن عدداً متزايداً من النساء المتعلمات أو الأُميات يجتحن سوق العمل وأمكنة الشغل والإنتاج الحديثة. وغدا الطموح إلى عمل ذي أجر مرتفع مطلباً للنساء الفقيرات والأُميات، وللنساء ذوات الامتياز اللائي يستفدن من التعليم والثروات على السواء.

لا تخترق المرأة بارتيادها مجال العمل عالم الأُمة فحسب،

ولكنها تدخل في منافسة مع أسيادها القدامى أي الرجال، من أجل أماكن العمل المتوافرة. ويؤدي القلق الذي تتسبب فيه المرأة التي تطمح إلى عمل في القطاع الحديث، وتطالب بدور كان مقصوراً على الرجال إلى احتداد الضغوط وأشكال الصراع، نظراً لندرة الشغل ونسبة البطالة المرتفعة في صفوف الرجال.

الفصل التاسع

الفوضى الجنسية في المغرب المعاصر: مرتكزاتها الاقتصادية

قد نتخيّل بسهولة أشكال الصراع والتوتر التي يمكن أن تنجم عن إصرار النساء على اقتحام سوق العمل المأجور في مجتمع إسلامي يعاني من البطالة[1]. وينحو كل مجتمع يجد صعوبات في خلق أماكن شاغرة للشغل نحو العودة إلى التقاليد التي كانت تنكر على المرأة بعدها الاقتصادي وتعرفها كشيء جنسي فحسب، ويعمل على إصدار قوانين مستوحاة من هذا الموقف. وذلك ما حصل بالضبط في المغرب خلال فجر الاستقلال أي سنتي ـ 1956 و1957، حيث اجتمعت لجنة مشكلة من عشرة رجال اختيروا من بين

(1) بخصوص الوضعية في سوق العمل، يجب العودة إلى ع. أكَورام. وع. بلال. في:

Bilan de l'économie Marocaine depuis l'indépendance, B.E.S.M, XXXII, P. 116.

وتبعاً للكاتبين فإن نسبة البطالة تتراوح بين 30٪ و50٪ في المراكز المدينية و60٪ في المناطق البدوية. وهما يلاحظان التأثير الذي سيكون لهذه الوضعية مستقبلاً، نظراً لأن عدد العاملين يتزايد بنسبة 3٪ خلال كل سنة، في حين أن عدد مراكز العمل لا يزيد إلاّ بمعدّل 2٪.

السلطات الدينية العليا وكبار موظفي وزارة العدل، وأنشأت مدوّنة للأحوال الشخصية تمّت المصادقة عليها بعد مناقشتها كقانون رسمي[2]. ويحدد الفصل 115 من هذه المدوّنة أن:

«نفقة كل إنسان في ماله إلاّ الزوجة فنفقتها على زوجها».

وبالتالي فإن حق المرأة في العمل بشكل واضح ولا لبس فيه لا يتأكّد من خلال هذا القانون الذي اختار الارتكاز على الوهم الذي تغذيه الصورة التقليدية للعائلة، حيث تلتبس الرجولة بالقوة الاقتصادية والأنوثة بالوضع السلبي للمرأة كمستهلكة. ويساهم القانون في إحياء الوهم الذي يستمد كل قوته من لاواقعيته التامة. ونظراً للفروق الطبقية والتضخم المستمر، فإن المواطن المتوسط في المغرب إنسان يتصارع في لجة المشاكل الاقتصادية شبه المستعصية. وهو مجبر بفعل صورة الرجولة الأبوية أن يعتبر نفسه مسؤولاً عن تأمين حاجاته وحاجات زوجته وأطفاله، أي أن يتلقى أجراً على قدر من الأهمية لضمان هذه الحاجات. إن أغلبية الرجال ليسوا قادرين على إيجاد عمل قار ومنتظم فحسب، ولكن أغلبية النساء مجبرات على البحث يومياً عن عمل مأجور خارج الأسرة من أجل البقاء. إلاّ أن هناك نقطة أريد التعمق فيها: ففي الوقت الذي تخضع فيه البنية القاعدية لتغيّرات عميقة، حيث إن التملك الرأسمالي لأجود أراضي البلاد لا يهدف إلاّ إلى تصدير المنتوجات الكمالية نحو السوق الأوروبية المشتركة، فإن ملايين الأسر البدوية تعيش إفلاساً اقتصادياً مريراً وتهاجر نحو المراكز المدينية أو نحو الدول الأوروبية بحثاً عن الأجور، وفي الوقت الذي نعرف فيه تحولاً اقتصادياً يمزق الأسر

(2) مدوّنة الأحوال الشخصية. ظهير رقم 1/57/343. الصادر بالجريدة الرسمية، رقم 2354، بتاريخ 6 ديسمبر 1957.

والأفراد، لا زالت هناك صور تداعب خيالنا، صور بغداد ألف ليلة وليلة، وصور الرجال الذين يوزعون الزمرد والجواهر بكرم على النساء اللائي يحطن بهم.

حين يكون هناك تناقض بين الواقع المعيش من جهة، والأفكار والتصورات والأنماط والصور المختزنة في خلايانا العقلية من جهة أخرى، فإن قدر الفرد أن يتألم. وكلما كانت الهوة عميقة بين واقعنا وأوهامنا وطموحاتنا، كان ألمنا كبيراً وأشكال الصراع والتوتر التي تمزق أحشاءنا عميقة. إن الثمن النفسي الذي نؤديه لا يحتمل. وكوننا نتشبث بصور عن الرجولة (القوة الاقتصادية) وعن الأنوثة (استهلاك ثروات الزوج) لا علاقة لها بواقعنا، يسهم ذلك في جعل ديناميكية الرجل ـ المرأة أحد مراكز التوتر والصراع الأكثر إيلاماً نظراً لعدة أسباب. والسبب الرئيسي منها يعود إلى أن هويتنا في نسقنا التقليدي كانت أساساً جنسية، بحيث أن نظام الشرف يربط سمعة الرجال والنساء بمصير جهازهم التناسلي. فالرجل المحترم ليس ذلك الذي يدير ثروة اقتصادية ما ولكنه بالإضافة إلى ذلك الرجل الذي يتحكم في سلوك زوجته وبناته وأخواته الجنسي، وليس بوسعه أن يحقق ذلك إلاّ إذا كان قادراً على ضبط تنقلاتهن والحدّ من حركتهن وبالتالي التقليل من فرص التقائهن مع رجال أجانب قد يدنسن معهم شرف العائلة. إن المال والجنس يرتبطان مرة أخرى ارتباطاً وثيقاً في تعريف هوية الرجال والنساء على السواء. لقد ظهرت أنساق إيديولوجيا جديدة لمساعدتنا على اجتياز مصاعب هذه التحولات العنيفة على المستوى الاقتصادي (المال)، والمكاني (إفلاس مجالية الجنس)، وتتمثّل هذه الأنساق في القوانين والأنماط الثقافية التي تنشر بواسطة الأدب والتربية المدرسية والراديو والتلفزة والموضة. . . إلخ. كما انبثقت معها أنماط جديدة للهوية.

سنكون أكثر سعادة ونحصل على قوة أكبر في المجال الاقتصادي لو أن شرف الرجل ومكانته ليسا مرتبطين بقدرته على ضبط نسائه عن طريق حشوهنّ بالدجاج والجواهر، ولكن بقدرته على التحكم في الطاقة الشمسية والإلكترونيك. سنكون أكثر سعادة وستكون قوتنا أكبر في المجال الاقتصادي لو أن شرف المرأة ومكانتها ليسا مرتبطين بانعدام تحرّكها في المكان وبدورها السلبي كمستهلكة، ولكن بقدرتها على التحكم في الطاقة الشمسية والإلكترونيك.

إن أحد التغيّرات الأساسية التي نحياها الآن تتمثّل في اختفاء الأدوار المنوطة بكل من الجنسين كما أفرزتها التقاليد واستعملتها خلال قرون، كما أن القضاء على التمييز بين الجنسين في المكان يشكّل إرهاصاً وتجسيداً للقضاء على هذا التمييز في المجال الاقتصادي أي اختفاء الحدود بين المكان العام والمكان الخاص، هذا الاختفاء الذي يشكّل ضرورة حيوية بالنسبة لهويتنا الجنسية. إننا نصاب بالدوار حين نفكر في هذه الحدود المهمة جداً والتي غدت رغم ذلك قليلة الفعالية راهناً. وأكبر المعارك التي نعيشها كما أن أكبر أشكال سوء الفهم التي نحياها في علاقاتنا بالرجال الذين نحبهم ترتبط بهذا الحاجز بين العام والخاص: «بإمكاننا أن نفعل شيئاً في المكان العام وليس في المكان الخاص»، «لا يجب أن نسافر أو نخرج وحدنا في الساعة كذا...»، «لا يجب أن نتحدّث إلى رجل آخر حتى ولو كان زميلاً لنا عندما نكون مع شريكنا»... إلخ...

لنعد إذن إلى منطلقنا وهو غياب الانسجام بين الواقع والأفكار والأنماط التي تعبّر عنها. وبتعبير «راق» فإن غياب هذا الانسجام يدعى الفوضى، وتبعاً لدوركهايم فإن الفوضى تعني الالتباس أكثر

من كونها تعني غياب القواعد. وتحدث هذه الظاهرة في الفترات التي:

«يتزعزع فيها نسق القيم الذي ساد خلال قرون ولا يعود قادراً على الاستجابة لمتطلبات الحياة الجديدة. دون أن يكون قد ظهر هناك نسق جديد يعوّض سابقه»[(3)].

وفي حالة ديناميكية الرجل ـ المرأة في المغرب فإن القضاء على التمييز بين الجنسين الحاصل بفعل التعليم وبفعل الأعداد الهائلة من النساء اللواتي يعملن خارج البيت، يعيد النظر بشكل مباشر في مسألة الحواجز التي وضعتها الهندسة الاجتماعية لتقسيم المكان بين النساء والرجال. إلاّ أن هذا التقسيم كما تعرّفه هذه الهندسة ليس ظاهرة ثانوية ومعزولة. إنه على العكس من ذلك انعكاس وتجسيد لتوزيع نوعي للسلطة والنفوذ ولتوزيع نوعي للعمل. وذلك كله يشكّل نظاماً اجتماعياً منسجماً. إن المجتمع المغربي لم يعرف تطوراً في مجال العلاقة بين الجنسين، يوازي التغيّر الحادث في التوزيع التقليدي للنفوذ والسلطة ممّا أدى إلى الفوضى في هذه العلاقة.

إن الدور الذي تلعبه الدولة «كمنتج» للإيديولوجيا يبرز بوضوح حين نقارنه بالدور نفسه في مجتمع تقليدي آخر هو المجتمع الصيني الذي عاش سيرورة تحوّل مغايرة سواء على مستوى الواقع أو المستوى الإيديولوجي. إن أولى الخطوات التي اتخذت في الصين بعد استقلالها تمثلت في إعلان قانون الزواج بتاريخ 1 مايو 1950، ونجد في الفصل الأول منه:

«تمّ القضاء على نظام الزواج الإقطاعي الجائر والإجباري،

---

(3) Emile Durkheim: **L'éducation morale,** in Selected Writings. G. Giddins. (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 174.

الذي يرتكز على سيادة الرجل على المرأة ويتجاهل مصالح الأطفال».

إن الرجل في الصين ليس مجبراً على إعالة امرأته، كما أن دور المرأة لا يقتصر على الولادة والواجب الزوجي، بل يتمّ تشجيعها على ضمان عيشها كمواطنة وكعضو اقتصادي منتج. وبالتالي فإن الرجل يشجع على أن لا يعتبر نفسه كائناً جنسياً فحسب، بل كعضو اقتصادي وشخص ذي إمكانيات ومواهب متعددة. إن التغيير سيرورة مؤلمة، ولكنه يغدو محتملاً إذا ما تمّ توفير أنماط منسجمة أخرى للسلوك تخفف من حدة الالتباسات والتناقضات[4]. ويوجد الزوج الصيني في وضعية أفضل من قرينه المغربي، بما أن القانون يرشده إلى الموقف الجديد الذي يجب أن يتخذه إزاء عمل المرأة:

«لكل من الزوج والزوجة الحق في الاختيار الحرّ للمهنة والحرية في العمل والأنشطة الاجتماعية»[5].

في حين أن على الزوج المغربي أن يواجه التباسات باعثة على القلق وخاصة منها حق الرجل الذي تمليه المدوّنة في ضبط العلاقات التي تربطها زوجته بالعالم الخارجي. إن الفصل 35[6] من هذه

---

(4) يشكّل القضاء على الامتيازات القائمة، وخاصة إذا كانت ترتكز على التقسيم بين الجنسين، عملاً يتسم بجرأة كبيرة من طرف كل نظام، وخاصة إذا تعلق الأمر بنظام جديد. والواقع أنه عمل غير جماهيري، وبالتالي كان على النظام الشيوعي الصيني أن يواجه المعارضة التي أبداها الرجال الصينيون ضدّ هذه القوانين. انظر بخصوص ذلك:

- C.K. Yang: **Chinese Communist Society:** The Family and The Village (Cambridge, Mass M.I.T. Press, 1965).

(5) وخاصة القسم الأوّل منه:

«The Chinese Family in The Communist Revolution», 1950. Marriage Law of The People's Republic of China, Article 9.

(6) الفصل 35 من مدوّنة الأحوال الشخصية.

المدوّنة يشكّل قمة الغموض والالتباس، ومصدراً لسوء التفاهم الدائم بين الزوجين. إن مكانة الرجل في المغرب التقليدي تتحدّد بعزل النساء في عائلته، بحيث أن رجولته قد تتعرض إلى الخطر إذا ما تجولت زوجته بحرية في الشارع. ويصرّح الفصل 35 من المدوّنة المغربية أن من بين حقوق الزوجة على زوجها حقها في زيارة أهلها، أي أنها لا يمكن أن تخرج مهما كانت الظروف إلاّ بعد استئذان زوجها. ورغم أن المساواة بين الجنسين أقرت من طرف الدستور المغربي باسم المساواة بين المواطنين والمواطنات، فإن القانون المغربي لم يمنح للمرأة حقها في الخروج وبالتالي حقها في العمل خارج البيت (الذي يكتسب أهمية خاصة في إطار التمييز التقليدي بين الجنسين). وعلى العكس من ذلك فإنه يتم «التأكيد» في النصّ القانوني أن على المرأة أن تتفاوض مع زوجها حول هذه الحقوق.

وبما أن النسق التقليدي يعتبر أن مكان المرأة في البيت كما يدل على ذلك القانون، وأن عليها لكي تعمل في مكتب أو معمل أن تحصل على موافقة زوجها. فإن على المرأة أن تتذكر في كل مرّة تجد فيها العمل أن ذلك يعدّ امتيازاً وليس حقاً من حقوقها المعترف بها قانونياً. وأكثر من ذلك يتمّ تشجيع الزوج على اعتبار الزوجة وأجرها في ملكيته، بما أن عليها استئذانه حتى يتسنى لها الحصول على المال. (رغم الموقف الصارم الذي نجده في المدوّنة الصادرة سنة 1957 حول تقسيم الممتلكات وحق المرأة الذي لا يناقش في تسيير ممتلكاتها الشخصية، فإن أطماع الزوج في راتب زوجته تشكّل مصدر صراع كثيراً ما يعرض على المحاكم)[7].

من السهل إدراك ما يعانيه الزوج المغربي من قمع وما يستشعره

(7) معلومات حصلت عليها الكاتبة من طرف قضاة ورجال قانون، واستكملتها عن طريق الملاحظة في محكمة السدد بالرباط خلال فبراير 1974.

من غضب وهو متوزع بين قانون يعطيه الحق في ضبط تحرّكات زوجته من جهة، وبين المتطلبات الاقتصادية التي تجبر هذه الأخيرة على البحث عن عمل من جهة أخرى. كما أن الهوّة التي تفصل بين الإيديولوجيا الجنسية التي تدعمها القوانين، وبين الطريقة التي يعيش بها الأزواج حياتهم اليومية تؤكد أكثر من غيرها غياب القواعد في المغرب الحديث.

لقد بدأت الحركة الوطنية «ثورة جنسية» وطالبت بمجموعة من التغييرات بخصوص وضعية المرأة في المجتمع. ولكن المطالب «النسائية» لهذه الحركة، لم تفرض نفسها كأنماط شرعية في الأجهزة الإيديولوجية بعد الاستقلال. ومهما كانت أسباب هذا الفشل، فإن المصير المؤلم الذي عرفته هذه الحركة الوطنية التي لم تتمكن من التطور حتى تغدو حركة ثورية حقيقية، ترتبت عنه نتائج خطيرة على السيرورة الإيديولوجية، وخاصة ما يتعلق بإمكانية إعادة النظر في الهوية الجنسية. ويتميّز الوضع الراهن بالتناقض الصارخ بين حقوق المرأة الجديدة في استعمال الأمكنة الخاصة بالرجال حسب العادة (الشارع، المكاتب، قاعات الدرس)، وبين الإيديولوجيا التقليدية التي ترى في هذه الحقوق خرقاً حقيقياً «للملكية».

تعليم المرأة:

كان تعليم المرأة الذي يربط بتأثير الغرب أحد العوامل الرئيسية في القضاء على التمييز بين الجنسين. إلاّ أنه سيكون من الخطأ إرجاع هذه الظاهرة إلى التأثير الذي مارسته فرنسا وحدها(8). إن

(8) يوجد عرض موجز لتاريخ الأنساق التربوية التي اتبعتها الحماية الفرنسية بالمغرب في:

= John Halstead: **Rebirth of a Nation: The Origin and Rise of Marrocan**

فكرة فرنسا الباعثة على التحديث وهم استعماري، ذلك أن الحماية الفرنسية التي اعتبرها البعض قطيعة قد دعمت التقاليد بشكل يدعو إلى الدهشة، وأدت إلى إحياء التراتبية وعدم المساواة بشكل غريب. ولكي أتقدم في البحث سأقتصر على ذكر ما قاله أندريه لوريڤيران André le révérend ـ أحد الدارسين لشخصية الجنرال ليوطي ـ حول علاقة هذا الأخير بالثقافة المغربية. إن ما كان يبهر الجنرال و Le révérend معه هو البعد «الأرستقراطي» للمجتمع المغربي:

«إن رسالته (ليوطي) إلى فلاديمير دورمسون المؤرخة في 29 مارس 1913، تبرز بشكل رائع العلاقة الوثيقة التي تربطه بالمغاربة: إنه الموقف نفسه من التقاليد، والحسّ الفني نفسه، والاحترام نفسه إزاء التراتبية، والنظرة الفروسية نفسها إلى الوجود، والأرستقراطية الفطرية نفسها. لقد استقبل كسيّد ويلقى ضيوفه كسيّد»(9).

إن الحماية التي وصفت حتى الآن كلحظة تغيّر وتحول ثقافي شكّلت في الواقع قنطرة مكّنت من تعزيز أشكال التراتبية، ومن استمرارية الإيديولوجيات القائمة على اللامساواة التي يلعب فيها التمييز بين الجنسين دوراً رئيسياً. (يجب القيام بقراءة نسائية لتاريخ الحماية والاستقلال، لأنها ستلقي الضوء على أشكال التطوّر الحقيقية والاتجاهات التي أخذتها السيرورة الإيديولوجية خلال هذه العقود التي نربطها غالباً بالتحوّل وليس بالاستمرارية). إن السياسة الفرنسية المستوحاة من الجنرال ليوطي الذي كان يعتبر نفسه إنسانياً كبيراً وفيلسوفاً عظيماً، نادت باحترام التقاليد المغربية ما دامت هذه

= **Nationalism 1912-1944.** (Cambridge: Harvard University Press, Harvard Middle Eastern Monographs, 1969), pp. 98-144.

(9) André Réverend: **Un Lyautey inconnu,** Librairie Académique Perrin, Paris 1980.

الأخيرة لا تتعارض تعارضاً مباشراً مع المصالح الفرنسية. ولذلك فإن النظام المتبع في ملكية الأرض قد تمّ تفكيكه بشكل كامل لأنه كان مناقضاً لهذه المصالح. في حين غدت البنية العائلية المغربية التي لم تكن تشكّل خطراً على المصالح الفرنسية موضع احترام وتبجيل مطبوع بسمة الغرابة. والأدهى من ذلك أن عدداً كبيراً من القوانين المتعلقة بالمرأة والتي فرضت خلال مرحلة الحماية تضيف إلى ثقل التقاليد المحلية التجاوزات المعادية للمرأة التي يتسم بها القانون النابوليوني. وهكذا فإن الفصول المتعلقة بحق الواجبات والعقود المتعلقة بممارسة المرأة لمهام تجارية، وتلك التي تتعلق بالجريمة العاطفية في قانوننا الجنائي، من هدايا الحضارة الفرنسية ـ الأبوية بامتياز ـ وتتناقض تناقضاً كاملاً مع مبادئ الشريعة. والخلاصة أنه لفهم المسار الذي سلكته فكرة حق البنات في التعليم، يجب العودة إلى الحركة الوطنية التي كان مفروضاً عليها منذ البداية، كحركة معارضة، إعادة النظر في كل أشكال انعدام المساواة، ومن بينها عدم المساواة بين الجنسين.

لقد مثلت الحركة الوطنية موجة احتجاج حقيقية هزت المراكز المدينية والبوادي خلال العشريات الثانية والثالثة والرابعة. وكان الوطنيون في البداية مقتنعين بأن بإمكان المغرب تجديد بنياته، واكتساب حيويته المفقودة، بتخليه عن التقاليد البالية حتى يجتاز الهوة التي كانت تفصله عن العالم الصناعي. وهكذا فإن تعليم البنات الذي لم يكن يفكر فيه خلال السنوات السابقة غدا مطلباً لدى الوطنيين سنة 1942، وكانوا يرون فيه ضرورة ملحة للوصول إلى هدفهم أي الانتصار على الفرنسيين مهما كان الثمن حتى لو كان ذلك يؤدي إلى المساس بالبنية الأسروية.

من هذا المنظور دخلت الفتيات المغربيات قاعات الدرس،

ووضعن بين أيدي مدرسين ذكور، وسمح لهن بالخروج إلى الشارع أربع مرّات في اليوم. لقد كانت هذه الأحداث في الحقيقة ذات طابع استثنائي، ولكن كل شيء كان استثنائياً في المغرب سنة 1942:

«وأخيراً، استقبل وفد مغربي من طرف جلالته في الثاني من محرّم 1362 (الموافق لنوفمبر 1942). كان الاستقبال جدّ حارّ، ولم يكن الملك من جهة يرى غضاضة في أن يعلّم الرجال اللغة العربية إلى الشابات المسلمات. وبعدها بأيام نظم تجمع أمام القصر الملكي بفاس حضره شبان قدموا من فاس والرباط وسلا. وكان جلالة الملك يترأس مجلساً للوزراء، وقد تمّت الموافقة على أن يشارك هؤلاء الشباب في النقاش الدائر بخصوص جدول أعمال المجلس. استمرّ الاجتماع ساعتين وتمت الموافقة على القرارات التالية: سن التمدرس بالنسبة للبنات: 7 سنوات، وسن مغادرة المدرسة: 13 سنة. كما اختير مجموعة من أساتذة اللغة العربية وعينوا مباشرة من طرف جلالة الملك حتى يتم السهر على برنامج التعليم الابتدائي للبنات»(10).

كان الشباب الذين قدموا كي يطرحوا مع الملك قضية تعليم البنات مناضلين وطنيين، وكان الملك هو محمد الخامس الذي فاجأ البلاد بأكملها حين قدم إلى الأمة ابنته الأميرة للاّ عائشة لكي تخطب سافرة. لقد كان تحرّر المرأة يعتبر مرحلة استراتيجية ضرورية للقضاء على «النصارى» الفرنسيين الذين كانوا يحتلون البلاد. ولم ينسَ علال الفاسي القائد الوطني النساء حين ساهم في تحرير «ميثاق

---

(10) Fatema Hassar, «The Special Problems of Young Women and Mothers with Regard to their Families and Professional Careers».
عرض قدّم بالمؤتمر الدولي لجمعيات الآباء: 22 ـ 28 يوليو 1962، وزارة التربية الوطنية، الرباط، ص 85.

عربي» خلال تلك المرحلة:

«إن الدولة يجب أن تساهم مجانياً في المجالات التالية: الحمل، الأمومة، رعاية الأطفال...

وعلى الدولة أن تضمن للأفراد الحقوق التالية في مجالات الإنتاج... تمكين النساء من القيام بدورهن في المجتمع»(11).

لقد ارتفع عدد البنات في المدارس الابتدائية من 15,080 سنة 1947(12) إلى 186,330 سنة 1957، و423,005 سنة 1971(13). وقد اتسعت حركة تعليم البنات بشكل مدهش، حيث إنهن منذ سنة 1945 تجاوزن سن التمدرس الذي أقرته السلطات الوطنية أي ثلاث عشرة سنة، ونجحن في الدخول إلى المعاهد الثانوية.

ونجد حالياً بأن 7٪ من الشابات المغربيات بين سن الرابعة عشرة والتاسعة عشرة يرتدن المؤسسات الثانوية مقابل نسبة 14٪ من الأولاد(14). وتبعاً لإحصاء 1971 نجد 92,006 شابة مسجلات في هذه المؤسسات. ولكن عدداً قليلاً منهن يصل إلى الجامعة(15). وفي الوقت الراهن نجد أن عدد البنات اللائي حصلن على الشهادة الابتدائية يتجاوز عدد الأولاد في المراكز المدينية. وتبعاً «لنتائج الاستمارة حول العمل في المدينة» (مديرية الإحصاء، الرباط 1976) وضمن المواطنين الذين بلغوا سن العاشرة أو أكثر، يوجد 69٪ من

---

(11) Allal Al-Fassi: **The independence Movements in Arab North Africa,** (New York: Octagon Books, 1970), p. 413.

(12) فاطمة حصار، مرجع سابق، ص 86.

(13) **Le Maroc en chiffres,** 2ème édition, Rabat, Division des Statistiques et Banque Marocaine du Commerce Extérieur, 1971, p. 25.

(14) Mohammed Lahbabi: **Les années 80 de notre jeunesse** (Casablanca: Editions Maghrébines, 1970), p. 55.

(15) **Le Maroc en chiffres,** p. 25.

النساء و63٪ من الرجال حاصلين على شهادة الدروس الابتدائية. أمّا فيما يخص التعليم الثانوي، فإن ثلث الفتيات يستطعن الحصول على شهادة الدروس الثانوية على الرغم من الضغوط التي يتعرّضن لها لكي يتزوّجن صغيرات (29٪ من البنات مقابل 33٪ من الأولاد). وأخيراً ضمن 4٪ من مواطني المدن الحاصلين على شهادة عليا توجد نسبة 2٪ من النساء.

ويظهر إصرار المرأة المغربية على التعلّم من خلال مؤشرات عدّة، منها الحصول على نقط أعلى من الأولاد، والإرادة التي لا تقهر في مواصلة تعلّمهن بعد الزواج وولادة الأطفال. ومنذ عقد من الزمان فحسب، كان الزواج يعدّ بمثابة نهاية لكل مطامح الزوجة الشابة في التعلّم. في حين أن مواصلتها لدراستها بعد الزواج والأولاد أصبحت تمثّل عادة معمولاً بها وخاصة لدى الأجيال الشابة. وبالتالي فإنه لا يكفي أن تكون المرأة جميلة ومزينة بإتقان لكي تطمح إلى السعادة في المغرب الحديث. لقد غدا المستوى التعليمي يشكّل ضرورة ويوفر وضعاً حيوياً يوازي الجمال. ويتمثّل أحد المظاهر الهامة للديناميكية الاجتماعية في وقتنا الراهن في تعليم النساء وعملهن وخاصة منهن اللائي ينتمين إلى البورجوازية تصاعد قوي، وعلى الرغم من كون هذا التمدرس في البادية والفئات المدينية الفقيرة الصغرى(16)، وعلى الرغم من أن نسبة التمدرس

(16) يتزايد عدد الباحثين الشباب الذين يختارون البحث في تأثير تعليم المرأة ودخولها إلى مجال العمل على ديناميكية الأسرة. وخاصة منهم أولئك الذين ينتمون إلى مجموعة عمل تتخذ كمقر لها شعبة القانون الخاص بكلية الحقوق بالرباط، وتحمل المجموعة اسم: «مجموعة البحث العلمي حول المرأة والأسرة والطفل في المغرب»، وتضم حوالي ثلاثين باحثاً وباحثة.
ويتولى الأساتذة: عزيمان ومولاي رشيد والخمليشي دوراً تنشيطياً وتشجيعياً، مما يدل على الأهمية التي يوليها الشباب المثقفون والرجال لهذه القضايا.

لدى البنات قد عرفت استقراراً بعد فترة محدوداً، فإن ذلك لا يمنع من أن اقتحام النساء للقسم والمكتب وبالتالي الشارع، قد أحدث ثغرة عميقة وجذرية في النسق التقليدي.

وعلى الرغم من أن نسبة عدد النساء المتمدرسات تظل ضعيفة إذا ما قورنت بالمقاييس الغربية، فإنه سيكون من الخطأ اعتباره فاقداً لكل أهمية. ونظراً لأن التمييز بين الجنسين يكمن أساساً في عزل النساء، فإن تجوّل بعض الفتيات بهدوء في الشارع وهن يحملن الحقائب المدرسية كاف ليزعزع التوازن النفسي لمجتمع بأكمله.

عمل المرأة:

إن عمل المرأة ودخولها إلى مجالات تتلقى فيها أجراً مقابل مساهمتها هو بالتأكيد مظهر دال على نهاية مرحلة ونسق، حتى إذا كان مشرعونا وإيديولوجيونا مستمرّون في دغدغتنا بأسطورة الرجل - النفقة، أو الرجل - الشكارة، الذي يغدق علينا الجواهر النفيسة. والجديد الذي تترتب عنه نتائج جد خطيرة لا يتمثل في عمل المرأة (لقد عملت المرأة المغربية المنتمية إلى الفئات الفقيرة دائماً)[17]، ولكن في كونها دخلت مجال العمل المأجور. لقد كانت نساء الأرستقراطية في المجتمع المغربي التقليدي لا يمارسن عملاً ويعشن حياة الفراغ. أما النساء الأخريات فكن يؤدين أعمالاً قاسية، وغالباً

---

(17) Fatima Mernissi:

- Historical Insight for New Population, Strategies: Women in pre-colonial Morocco, Unesco, Division des Sciences Sociales appliqueées, Paris 1978.

- Développement capitaliste et perception des femmes dans la société musulmane, Les paysannes du Gharb, Bureau International du Travail, WEP. 10-404-90, Genève, mais 1981.

ما لم يكن يتلقين أجراً سواء في إنتاج الخدمات المنزلية، أو في الإنتاج المسمى اقتصادياً كالصناعة التقليدية والفلاحة، وهي قطاعات لم تكن عديمة الأهمية في الاقتصاد ما قبل الرأسمالي. لقد كانت النساء في الرّباط وسلا يموّلن قطاعاً للصناعة التقليدية موجهاً نحو التصدير. وإذا ما قرّرت البدويات الريفيات أو السوسيات أو المقيمات في سهول دكالة والغرب، التوقف عن عملهن خلال عدة أيام داخل وخارج المجال المنزلي، فإن الحياة في هذه المناطق ستتأثر بذلك تأثراً كبيراً. إلاّ أن هذا العمل الضخم الذي تقوم به المرأة يومياً لا يقابله أجر غالب الأحيان. ووضعية النساء الأكثر اعتياداً في القطاع الابتدائي هي «مساعدة عائلية» أي عاملة بدون أجر[18].

والخلاصة أن ما يثير اهتمامنا ليس عمل المرأة، لأن بسطاء التفكير هم وحدهم الذين يردّدون بأن المغربية قد خرجت إلى العمل سنة 1956، أي خلال فترة الاستقلال، أما العقلاء فهم الذين يضعون هذا العمل في إطاره التاريخي، فالمرأة التي تعمل تعني المرأة التي تنفذ عملاً في مجال اقتصادي خارج بيتها وتتلقى مقابله أجراً. إن

---

(18) يصنف الاقتصاديون والإحصائيون المغاربة، شأنهم في ذلك شأن زملائهم الأوروبيين والأمريكيين ـ اللاتينيين أغلب النساء البدويات اللائي يعملن بمعدّل أربعة عشرة ساعة في اليوم كـ «ربات بيوت» وهن يصنفن بحسب رأيهم كغير نشيطات. ولحسن الحظ فإن اقتصاديينا وإحصائيينا شبان ومتفتحون، ولذلك فإن عدداً منهم يراجع عيناته حول العمل بصفة عامة وعمل المرأة بصفة خاصة. يجب العودة بهذا الشأن إلى كتاب:

- Cherkaoui Abdelmalek: **Les indicateurs sociaux,** Editions Chouf, Casablanca, 1981.

وكذلك إلى الفصل الثالث من:

L'Enquête sur l'emploi urbain, 1976.

هذه الظاهرة بالتحديد ـ العمل النسوي الذي يتم خارج البيت مقابل أجر مع مشغل غريب عن الأسرة ـ يشكّل ظاهرة جديدة ويعيد النظر في التقسيم الجنسي للعمل. ولكي نصل إلى تلمّس أشكال الصراع التي تزكيها مطامح النساء في العمل، يجب أن نصف الوضع العام للعمل النسوي راهناً كما يتجلى من خلال إحصاء 1971[19].

وتبعاً للإحصاء الرسمي فإن النسبة المئوية للعمل في صفوف الرجال قد ظلت مستقرة، في حين أن عدد النساء اللائي يعملن قد تزايد بشكل ملحوظ: وبين سنوات 1960 و1971 كانت الزيادة بنسبة 75٪، وفي المناطق المدينية حيث يسهل دراسة الظاهرة نجد بأن عددهن قد تضاعف:

«إن التغيّرات الاقتصادية من جهة، وكذلك المستوى التعليمي المرتفع باستمرار من جهة أخرى قد شجع النساء على أن يصبحن منافسات حقيقيات للرجال في سوق العمل. ومن بين مئة بالغ نشيط توجد ثلاثون امرأة»[20].

إن ما يميّز اليد العاملة النسوية في المغرب هو أنها شابة: 44٪ من النساء العاملات دون الخامسة والعشرين، و15٪ دون الخامسة عشرة. والنسب الموازية لدى الرجال في السن نفسه هي 29٪ و6٪.

وفي القطاع الثالث نجد أساساً نمطين من النساء: الموظفة والخادمة وضمن 27700 امرأة في الوظيفة العمومية، توجد 15200 بقطاع التدريس. إن اندماج النساء في مجالات متميّزة كالتعليم والطب والمالية يشكّل ظاهرة ملحوظة بما أن أغلب النساء اللائي

(19) تمّ الاعتماد في المعطيات التي يتضمنها هذا القسم على الجزء الثاني من الإحصاء العام للسكان والإسكان. المملكة المغربية. سكرتارية الدولة في التخطيط والتنمية الجهوية، مديرية الإحصاء، 1971.

(20) المرجع نفسه، ص 12.

يعملن أميات أو قريبات من الأُمية. وغياب التعليم يجبر أغلب النساء على قبول المراكز التابعة التي يخضعن فيها لسلطة الرجال، بحيث أن وضعهن التقليدي لا يتغيّر في إطار العمل. وينطبق ذلك على الخادمات مثلاً اللائي لا يتميّزن بِعددهن فحسب (100,200) ولكن بسنهن كذلك: فأكثر من نصفهن دون الخامسة والعشرين، و29٪ منهن دون الخامسة عشرة. إن عمل الأطفال من هدايا التحديث المسمومة، وهو كظاهرة يعود إلى عوامل عدَّة ومنها أساساً انهيار المجتمع البدوي التقليدي، وكذلك التزايد الديمغرافي القوي. وخارج الوظيفة والخدمة المنزلية، تساهم المرأة أساساً في أربعة قطاعات اقتصادية: الفلاحة، تربية المواشي، النسيج والملابس الجاهزة.

غير أنه ونظراً لكون الوثائق الرسمية تدخل في عدد الأفراد النشيطين اقتصادياً أولئك الذين يتوفر لهم عمل والذين يبحثون عنه على السواء، فإنه يتحتم النظر عن قرب إلى البطالة في صفوف النساء للحصول على فكرة كافية عن طموحات النساء في العمل. وتبعاً للمعطيات الرسمية، فإن عدد الأفراد العاملين لم يتطوّر منذ 1960، في حين أن بنية البطالة حسب الجنس قد تعرّضت لتغيّرات عميقة. وفي حين أن عدد الرجال الذين لا تتوفر لهم فرص العمل قد ظل مستقراً، فإن عدد النساء اللائي يبحثن عن عمل قد تضاعف بسرعة خلال إحدى عشرة سنة. كانت نسبة النساء من عدد العاطلين عن العمل 20٪ سنة 1960، وفي سنة 1971 غدت نسبتهن 21٪. ونظراً لأن حق المرأة في العمل غير مؤسس (من طرف القانون)، فإن النساء أكثر تعرّضاً للبطالة من الرجال. ومعدّل النشاط والبطالة في المدن أكثر ارتفاعاً لدى الرجال منه لدى النساء(21).

(21) بحث حول العمل في المدينة، مديرية الإحصاء، 1976، ص 13.

ويعرّف إحصاء 1971 ربات البيوت بأنهن غير «نشيطات» ولذلك فإن 2,800,000 ربة بيت مغربية تعدّ إنسانة لا تقدّم شيئاً إلى المجتمع. إلاّ أن الإحصائيين يعترفون بأن مساهمة النساء في الحياة الاقتصادية والأعمال المنزلية غالباً ما تلتبس في «المناطق البدوية». وزيادة على ذلك فإن الرجال يظهرون نوعاً من التحفظ في التصريح بكون نسائهن يمارسن عملاً[22]. وفي سنة 1960 قدّر عدد النساء «النشيطات» اللائي لم يحصين بـ 120,000. وكان بإمكان الإحصاء الدقيق أن يبرز عدداً أكبر من العاطلين عن العمل لو أضيف إليه عدد البدويات «اللائي لم يتمّ عدهن».

سنعود الآن إلى المترتبات الإيديولوجية لدخول حشود النساء إلى مجال العمل. إن التعريف التقليدي للأنوثة من شأنه أن يجعلنا نطمئن إلى عدة أحداث: فعدد النساء العاطلات عن العمل يكتسي أهمية أقلّ من عدد الرجال العاطلين عن العمل، بما أن مكان المرأة في البيت وأن زوجها يضمن لها النفقة. ونظراً لأن حق المرأة في العمل خارج البيت غير واضح ونظراً للترتيبات المنصوص عليها في المدوّنة، فإن واجب الدولة هو توفير الشغل الكافي للرجال فحسب. ومن هنا فإن توفير العمل للنساء ليس واجباً مفروضاً، ولكنه عمل ناجم عن تكرّم وحسن رعاية.

إن بقاء المرأة في البيت وخضوعها لمراقبة الرجال ترضي الحاجات النفسية والاقتصادية في بلد من بلدان العالم الثالث، حيث الاقتصاد يعاني من أزمة ويتسم بالتبعية. ولو لم تكن العائلة التقليدية موجودة بمجاليتها الجنسية لتمّ خلقها. وهكذا نفهم أهمية كل الخطابات المحافظة التي تنصحنا بالعودة إلى مواقد جدّاتنا.

---

(22) الإحصاء العام للسكان، 1971، الجزء الثاني، ص 6.

وظائف القمع الجنسي خلال مرحلة الأزمة الاقتصادية:

إن الوظيفة النفسية لاضطهاد النساء التي تمكّن الرجل من تفجير ما يعانيه من قمع سياسي واقتصادي وثقافي وصب عدوانيته على رفيقته، أقلّ بروزاً من الجانب الاقتصادي لهذا الاضطهاد، ولكن مؤثراتها بالغة الضرر. وقد أثار ولهام رايش الانتباه إلى وظائف الأسرة الأبوية في مجتمع يعاني من أزمة وأشار إلى كون «الحرية الاقتصادية» تتواكب و «اختفاء المؤسسات القديمة» وخاصة منها تلك التي «تتحكم في السياسات الجنسية»[23]. وأن الرجال الذين يعانون من القمع يميلون أقلّ من غيرهم إلى الثورة ضد الاستغلال الاقتصادي:

«إن قمع الحاجات المادّية بشكل فطن لا يمارس التأثير نفسه الذي يمارسه قمع الحاجات الجنسية، فالقمع الأوّل يؤدّي إلى الثورة، أما الثاني فإنه يحول دون الثورة في إطار تواجد هذين الشكلين من القمع، بما أنه يكبت المتطلبات الجنسية ويخضعها للوعي، ويتجذر داخلياً كشكل للدفاع الأخلاقي. وعلينا أن نلاحظ أن منع الثورة هو نفسه غير واع. والرجل المتوسط الذي يفتقر إلى الوعي السياسي لا يشعر البتة بمبادئها الأولية»[24].

إن الرجل المكبوت جنسياً ينشغل برموز كـ «الطهارة» و «الشرف» لأن تجربته في الحياة الجنسية التناسلية «وسخة»، تبعاً لقواعد المجتمع وبالتالي تبعاً لقواعده الخاصة. فالشاب المغربي البدوي مثلاً الذي تحوّلت رغباته الجنسية بعنف عن هدفها أي المرأة

(23) Wilhelm Reich: **The Mass Psychology of Fascism** (New York: Favrar, Strauss and Giraux, 1970), p. 60.

(24) المرجع نفسه، ص 31.

ـ مما يدفع به إلى الاختيار بين مضاجعة الحيوانات أو الشذوذ الجنسي أو العادة السرية (وهي كلها أفعال يدينها النسق) ـ سيكون أكثر حساسية بصفة خاصة إزاء أفكار الشرف والطهر:

«إن الرجل الذي أرضي تناسلياً إنسان شريف، واع بواجبه، شجاع ومنتظم دون إثارة للضجيج وكل هذه المميزات ترتبط عضوياً في شخصيته. والفرد الذي يعاني من ضعف تناسلي والذي تحفل بنيته الجنسية بالتناقضات، يكون حذراً باستمرار حتى يتحكم في حياته الجنسية، وينقذ شرفه ويناضل بشجاعة ضد المغريات... إلخ»[25].

يشكّل الشرف والطهارة مفهومين جدّ حساسين في «الهندسة الاجتماعية»، حيث إنهما يربطان بطريقة شبه قدرية بين مكانة الرجل والسلوك الجنسي للنساء الخاضعات له (زوجات، أخوات أو قريبات عازبات)[26]. وبذلك فإن الرجل الذي تتردَّد زوجته أو أخته على مكتب رجل آخر، يتعرّض بشدّة لخطر «تلويث شرفه»، وعليه أن يواجه انهيار مكانته إذا ما رأى أحد ما امرأة قريبة له مع رجل آخر بعد ساعات العمل أو المدرسة كإمكانية محتملة.

لقد كان ربط شرف الرجل بسلوك النساء الجنسي مهمة ممكنة وسهلة عندما كانت النساء حبيسات الأمكنة الخاصة بهن كالبيت

---

(25) المرجع نفسه، ص 55.

(26) J.G. Peristiany: **Honor and Shame, The Values of Mediterranean Society** (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

وفي مقدمة هذا الكتاب وصف دقيق للميكانيزمات النفسية والاجتماعية التي تترتب عن مفهوم الشرف. ويتعلق أحد هذه الميكانيزمات بكون الرجال في مثل هذه المجتمعات لا يتمتّعون داخلهم باحترام ذواتهم، ولكنهم تابعون بهذا الشأن لذوات خارجة عنهم.

والحمَّام وأقرب قبر لولي صالح. وبالتالي فليس هناك ما يبعث على الدهشة في أن النساء اللائي تتوفر لهنّ هذه السلطة في الحفاظ على شرف الرجل بين قومه أو تلويثه، يكن هدفاً لكي يفجر الرجل فيهن أشكال كبته وعدوانيته.

وتؤدِّي الفروق في سيرورة التربية الاجتماعية بخصوص الاندفاع الجنسي لدى الجنسين إلى احتداد القمع الذي يتعرّض له الرجل، حيث إن التربية التي يتلقاها تجعله يتوقع إرضاءً كاملاً لاندفاعه الجنسي، بما أن هويته الجنسية ترتبط بذلك مباشرة. وعلى العكس من ذلك تدرّب المرأة منذ طفولتها على الحدّ من اندفاعها الجنسي، ويتمّ وصف المهبل والرحم بدقة للطفلة الصغيرة وتنبيهها إلى أضرار القضيب على هذين العضوين في جسم المرأة. ومن الطبيعي أن يكون الحمَّام كمكان يستحم فيه الأطفال مع البالغين مثار أسئلة حول التشريع الإنساني، كما أن ختان الأخ في سن الخامسة يشكّل هو الآخر فرصة أمام الطفلة الصغيرة لكي تطرح الأسئلة بهذا الشأن. وعلى كل فإن البالغين يتسابقون إلى مدّ الأطفال بالمعلومات التي يرتبط بها شرف القوم ومكانته. (كطفلة حذرت دائماً من مترتبات سلوكي الجنسي، وعند الحيض الأوَّل تلقيت محاضرة طويلة من قبل أمِّي وخالتي الكبيرة، وانطلق جيش من أبناء أعمامي لاقتفاء أثري وقد كلفوا بمراقبة كل تحركاتي بين الثانوية في باب الحديد والدار التي كنت أسكنها).

ويتمّ تلقين الحياة الجنسية للطفل بطريقة أخرى، فقضيبه الصغير (الحطيوطة حسب اللهجة المستعملة في مدينة فاس) يشكّل موضع تقديس لدى النساء الساهرات على تربيته. وتثير الأخوات والخالات والخادمات والأُمهات انتباهه إلى «حطيوطته»، محاولات الدفع به إلى النطق بالكلمة حيث يستعصي عليه حرف الحاء، وتتمثل لعبة

تتكرّر باستمرار بين النساء البالغات والطفل الصغير، في الدفع به إلى الوعي بالارتباط القائم بين السيد و «الحطيوطة». وتردّد النساء «هذا سيدهم» وهنّ يشرن إلى قضيب الطفل ويشجعنه على ترديد العبارة وهو يمسّ عضوه بيده. كما أن تقبيل عضو الطفل يشكّل حركة اعتيادية من طرف قريبة قد تهمس «تبارك اللّه على الرجل».

والخلاصة أن الطفل الصغير يشجع منذ سنيه الأُولى على استشعار الافتخار برجولته بطريقة منهجية، وهو يلاحظ مع تقدّمه في السن أن للرجال عدّة امتيازات كالتعدّد الذي يضمن للرجل عدّة زوجات والطلاق الذي يعطيه الحق في استبدالهن. ويعطي كل ذلك الشاب الإحساس بأن المجتمع رهن إشارته لإرضاء حاجاته الجنسية.

إلاّ أن الشاب يجد نفسه فيما بعد في مواجهة الواقع القاسي خلال المراهقة، حيث الجوع الجنسي منظم بطريقة منهجية، وهكذا يكتشف الشاب بأن ليس في وسعه الحصول على امرأة إلاّ إذا أدى ثمن المهر، وهو قدر من المال لا يمكنه غالباً الحصول عليه قبل سن الخامسة والعشرين (إذا كان يتمتّع بامتيازات). وإذا ما شاء إرضاء حاجاته الجنسية، عليه أن يخرق القانون بتعاطيه لممارسات سرية. ومن هنا ندرك أهمية هذا القمع في مواجهة الإرغامات الجنسية التي لم يتمّ إطلاعه عليها في وقت مبكر. والواقع أن الرجال يعانون من المأساة الجنسية التي ترتبط عادة بوضعية النساء، ويقعون ضحية التشويه نفسه الذي تتعرض له النساء إن لم يكن أكبر(27).

ولا يجد القمع الجنسي غير المتوقع الذي يفرضه المجتمع على

(27) يجب الإشارة إلى الفقر الجنسي الفظيع الذي تعاني منه الشخصيات في أدبنا ومسرحياتنا.

المراهق أية فرصة للتعبير عن نفسه بصراحة، وكل عداء ضدّ المسؤولين في المجالين السياسي والاقتصادي لا يلاقي تشجيعاً ويعاقب عليه القانون. ولذلك فإن الغضب الذي يستشعره المراهق إزاء مجتمعه ينصب على أسرته وخاصة زوجته المستهدفة لرغبته المقموعة[28]، وتمثّل الأسرة بالنسبة للشاب المقموع سياسياً وجنسياً المكان الطبيعي لتفجير كبته:

«كل شخص يخاف من التعبير عن عدائه بطريقة مباشرة ضدّ الأشياء المسؤولة عن قمعه سيميل إلى البحث عن أشكال التعويض.. وسيقوى ميله إلى التعبير عن هذا العداء ضدّ الأشياء التي لم تتسبب فيه مباشرة. وسيتضاعف في الوقت نفسه القلق الذي يستشعره إزاء فكرة التعبير عن عدائه ضد المصدر الحقيقي لقمعه»[29].

ويكون إحساس الرجل المضطهد اقتصادياً وجنسياً من طرف مجتمعه بالصدمة أقل إذا ما وجه غضبه وحقده ضدّ أسرته عوض رئيسه. وعلى كل فإن المجتمع يشجعه على ذلك، وعلى اعتبار شرفه متعلقاً أساساً بالسلطة التي سيتمتع بها على زوجته وأطفاله.

---

(28) تؤدي أشكال القمع السياسية والمهنية والاقتصادية بالرجال غالباً إلى ميكانيزمات رقابة قد تكون واعية أو غير واعية. وحالة شاب في الثلاثين من عمره، موظف بوزارة التخطيط ويعاني من صعوبات في الترقية، يهدّد زوجته الطبيبة بالطلاق لأنها «لا تطيعني»، من الحالات الشائعة للأسف وحتى القضاة الذين تعودوا على الخلافات الزوجية، يندهشون للمفارقة التي يتسم بها إلحاح الأزواج الشباب الذين تزوجوا من موظفات على الطاعة، ولذلك يقول أحد القضاة في محكمة الرباط: «لماذا يصرّ رجل اختار الزواج من امرأة عاملة مثله على أن تخضع له؟».

(29) J. Whiting et I. Child: **Training and Personality,** (New Haven: Yale University, Press, 1953), p. 276.

وتبعاً لرايش فإن «المنع الجنسي يحوّل بنية المضطهَد (بفتح الهاء) اقتصادياً بشكل يتحرك معه ويفكر على عكس مصالحه الشخصية المادّية»[30]. وتكمن مأساة الشاب المغربي الذي يريد أن يحب امرأة في أن أفعاله قد تتعارض بطريقة مباشرة مع رغباته، وأن الشروط الاجتماعية التي تثقل كاهله ابتداءً من العلاقة بأمه[31]، والضغوط التي يتعرّض لها لكي يغدو «رجلاً حقيقياً»، والحق الذي يمنحه إياه القانون في المطالبة بخضوع زوجته. كل ذلك يؤدي به إلى ردود أفعال لا إرادية، بحيث تكون غالباً أقرب إلى الكراهية منها إلى الحبّ.

تعتبر الهندسة الاجتماعية الرجل والمرأة عدوّين وتحكم على الزوجين بالصراع. وحين يؤكد القانون المغربي أن من حق الرجل ممارسة السلطة على نسائه اللائي لم يعد في إمكانه ضبطهن نظراً

(30) W. Reich: **Mass Psychology of Fascism,** p. 32.

(31) خلال الاستجوابات مع موظفات شابات من البورجوازية المدينية، أجريت بين سنوات 1975 و1980. ألحّ عدد كبير منهن على أن أزواجهم خلال زياراتهم لعائلاتهم، يلحون بدافع الشعور «بالعيب» على الزوجات بأن يتقاسمن مع أمهاتهم الفراش. كما أن عدداً كبيراً من الرجال المغاربة يحملون معهم صور أمهاتهم أنى ذهبوا، ويرددون باستمرار على مسامع المرأة التي ينوون إقامة علاقة جدّية معها، بأن أمهم هي المرأة التي يحبونها في الحياة أكثر من كل إنسان. وخلال سنة 1982 طلب محام جذاب يعمل بالدار البيضاء من زميلته المحامية الشابة، التي تبلغ ثلاثين سنة من العمر، الزواج، وكان هو في سن الرابعة والثلاثين، وعندما سألته: «لماذا وقع اختيارك علي؟» أجابها بقوله: «لقد اخترتك منذ اليوم الأوّل الذي أبصرتك فيه في الجلسة لأنك تشبهين أمي، فأنت صورة عنها، العيون نفسها والقوام نفسه. . . إلخ».
وقد رفضت الشابة طلبه بأدب دون أن تخبره بسبب ذلك. ويشكّل عدد حالات الطلاق التي تتسبب فيه الحماة نسبة هامة في محاكمنا، ويجب القيام بدراسة منهجية بهذا الشأن.

لانهيار البنيات التقليدية سواء على مستوى الاقتصاد أو توزيع المكان، فإن هذا القانون يضع الرجل في وضعية مهينة: إذ إنه يفرض عليه اعتبار القضاء على التمييز بين الجنسين، ودخول النساء إلى مجال العمل ومترتباته (الاستقلال الذاتي، التعاون وليس الخضوع) كظاهرة خصاء. ذلك أن تأديته لدوره التقليدي كرجل حسب التصوّر القائم غدا مستحيلاً. ومثلاً فإن تزايد عدد العاطلين عن العمل وصعوبات الشغل تجعل واجب الرجل التقليدي الذي يكمن في ضمان حاجات أسرته المادِّية غير ممكن بالنسبة للأغلبية. وبموازاة ذلك، إذا مكّن الرجل زوجته من العمل تحت إشراف رجال آخرين فإنه يعتبر نفسه مجرَّد «قوَّاد» أو «قرَّان»[32] حسب الصورة التقليدية المترسخة في ذهنه عن الرجولة.

تتعرض ديناميكية الرجل المرأة إلى نمطين من الضغوط:

1 ـ الحاجة المترتبة عن سيرورة القضاء على التمييز بين الجنسين إلى تقويم العلاقة بينهما، والأمل في إيجاد الحب والحياة الجنسية في إطار الزواج القائم على زوجين تربط بينهما علاقة متينة.

2 ـ التقاليد القائمة التي ترمز إليها السلطة القائمة ويعيد قانون الأسرة الراهن إليها الاعتبار. هذه التقاليد التي تحط من شأن الحب بين الجنسين وتقاومه، (فالحب والخضوع لا يلتقيان مثلاً لأن الحب يؤدِّي إلى المساواة)، وتحكم على الزوجين بالتمزق.

يتجاذب العلاقة بين الجنسين قُطْبَا الجذب والرد الكامنان في الإيديولوجيا التقليدية. فالتحديث والضرورات الاقتصادية يوجهان الضربات إلى ممارسة التمييز ضد المرأة الذي كان يشكّل حلاً

(32) «واش أنا قوّاد» تلك هي العبارة التي يتلفظ بها زوج قلق بفعل تأخر زوجته عن العودة إلى البيت أكثر من المعتاد.

للصراع في المجتمع التقليدي. إن القضاء على التمييز بين الجنسين يخلق ضغوطاً جديدة ويؤدّي إلى قلق متجدِّد، فالحدود التي تقسِّم المكان وتفرض نوعاً من التوزيع في السلطة بين الجنسين غدت ملتبسة، ممَّا يتطلب من الرجال والنساء على السواء تلاؤماً جديداً باعثاً على القلق. وعلى الرغم من الصعوبات والضغوط والمواجهات المؤلمة التي يعيشها الرجال والنساء في المغرب راهناً، هناك جديد يتمثل في الزوجين (دون الأمّ) اللذين يحصلان بصعوبة على الشرعية. وأيّاً كانت الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها النساء المستجوبات منذ سنة 1971، وأيّاً كان مستواهن التعليمي ونشاطهن، فإنهن يطالبن بالزواج القائم على الزوجين في إطار المساواة والعلاقة المتينة كمرتكز لأسرة سليمة، وكفرصة وحيدة لتربية أجيال أكثر تفتحاً على المستويين العاطفي والثقافي.

فاطمة المرنيسي

الجنس كهندسة اجتماعية

إن هدفي من هذا التحليل الاجتماعي لتطوّر البنية العائلية في المغرب الحديث ليس إزعاج القارئ وعالمه المألوف، بادّعاء تقديم للحقيقة حول دينامية العلاقة بين الرجل والمرأة في بلادنا منذ الاستقلال. فالحقيقة هي ملك أولئك الذين يبحثون عن اليقين، وأعتقد أننا نتقدم بسرعة أكبر ونعيش بطريقة أفضل إذا تخلينا عن تفانينا في البحث عن الحقائق الراسخة والمألوفة والمعهودة، وتبنينا على العكس من ذلك الشكّ والتشكيك كقطب لتجربتنا في مغرب يتطوّر بسرعة فائقة.

ولا أهدف إلى تقديم عائلة مغربية مثالية للقارئ، خالية من التناقضات، تسودها الطمأنينة والسعادة كما أوهمتنا بذلك خرافات الطفولة وأحلام المراهقة... ولكنني أهدف إلى زعزعة طريقة فهمنا لعائلة مغربية راسخة البنى.. فإذا تمكّنت من تشكيك القارئ في معتقداته المسبقة وأنماطه الجاهزة حول دينامية الجنسين وأدوارهما، ومن حثه على التفكير في أشكال جديدة للعلاقات بينهما، سأكون قد حققت نجاحاً أكبر مما كنت آمله...

فاطمة المرنيسي

أنصحك عزيزي القارئ، باقتناء هذه الترجمة، حيث حصلت على موافقتي باعتبارها ترجمة تؤدي المعنى الذي أردته، على خلاف ما ورد في الترجمات الأخرى، التي عدا عن كونها تمّت دون استشارتي، ودون مراعاة لحقوق المؤلف، فإنها ترجمات أقل ما يُقال فيها إنها سيئة.

لوحة الغلاف: جان هويسمن

نشر الفنك

المركز الثقافي العربي